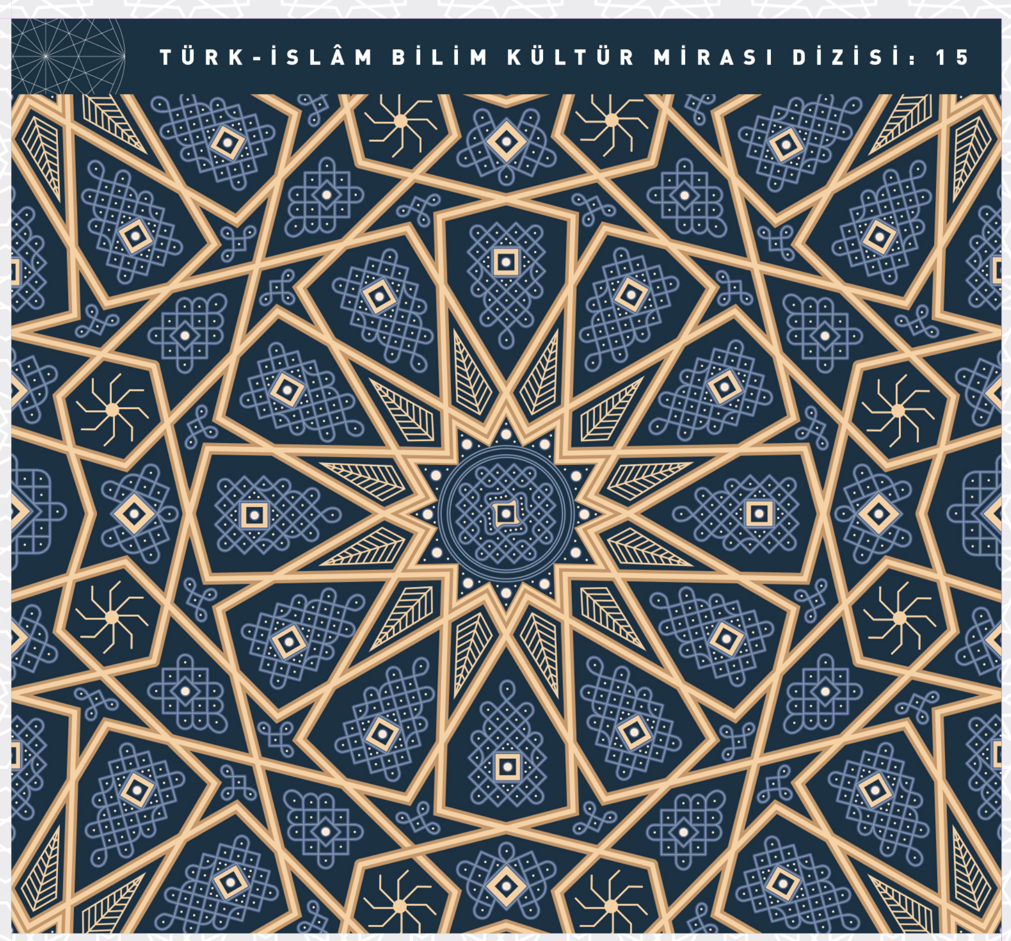
TÜRK-İSLÂM BİLİM KÜLTÜR MİRASI DİZİSİ: 15





TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ

Üsûlûcyâ

ARİSTOTELES'İN TEOLOJİSİ

İNCELEME - ÇEVİRİ: CAHİD ŞENEL

Üsûlûcyâ
Aristoteles'in Teolojisi



Üsûlûcyâ
Aristoteles'in Teolojisi

Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Dizisi: 15

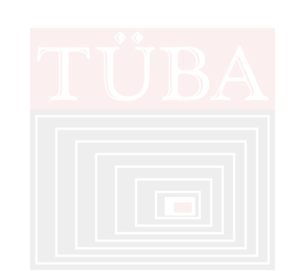
İnceleme - Çeviri
Cahid Şenel (Yrd. Doç. Dr.)

Editör
Ömer Türker (Prof. Dr.)

ISBN: 978-605-2249-09-3
Ankara, 2017

Yayın Sürecinde Emeği Geçenler
Abdessamed Taibi
Elif Kanat

Tasarım ve Uygulama
Murat Acar



Proje Sorumlusu (TÜBA Başkanı)
Ahmet Cevat Acar (Prof. Dr.)

Proje Yayın Kurulu
Atilla Bir (Prof. Dr.)
Derya Örs (Prof. Dr.)
Erhan Afyoncu (Prof. Dr.)
Hüseyin Gazi Topdemir (Prof. Dr.)
Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr.)
M. Fatih Andı (Prof. Dr., Proje Yürütücüsü)
Muhittin Macit (Prof. Dr.)
Mustafa Çiçekler (Prof. Dr., Proje Yürütücüsü)
Mustafa Kaçar (Prof. Dr.)

Proje Yayın Koordinatörleri ve Danışmanları
H. Ahmet Arslantürk (Doç. Dr.)
Cahid Şenel (Yrd. Doç. Dr.)

Proje İdari İşler Sorumlusu
Duygu Erol

Baskı
Ses Reklam Paz. Turizm San. ve Tic. Ltd. Şti.
Mebusevleri Ayten Sk. 28/7 Çankaya - ANKARA

TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ
Piyade Sokak - No: 27 Çankaya - ANKARA
bilimklasikleri@tuba.gov.tr
0 312 442 29 03
www.tuba.gov.tr

Üsûlûcyâ
Aristoteles'in Teolojisi



İnceleme - Çeviri
Cahid Şenel



Türkiye Bilimler Akademisi


TÜBA



Büyük gelecekler, büyük geçmişlerin bilgi ve birikimi üzerine inşa edilir.

Türkiye, ihtişamlı bir medeniyetin ve zengin bir tarihin meydana getirmiş olduğu büyük bir birikimin varisidir. Kökleri bilime, bilgiye, hikmete ve irfana dayanan bu birikim, ülkemizin geleceğinin inşası gayretlerinde de en önemli referansımız olmalıdır. Bu büyük birikimden yararlanmadığımız takdirde, geçmişimizi "müzelik bir emtia"ya dönüştürürüz, sağlıklı bir gelecek inşa edemeyiz.

Zira tarih, sadece geçmişte olup biten değil, aynı zamanda bugüne kalan, yarına da aktarılacak olandır. Milletler tarihte yalnızca geçmişlerini değil, geleceklerini de ararlar. Geçmişiyle barışamayan, tarihini yorumlayamayan, ecdadına yabancılaşan milletler, sağlıklı bir gelecek inşa edemezler.

Çağımıza ve geleceğe yapacağımız etki bakımından, sahip olduğumuz zengin mirası yeniden ve daha güçlü biçimde harekete geçirmemiz gerekiyor. Türkiye Bilimler Akademisi tarafından yürütülen "Türk-İslâm Bilim ve Kültür Mirası Projesi"ni, işte bu amaca yönelik bir çalışma olarak değerlendiriyorum.

Proje kapsamında, sosyal bilimler, İslâmî ilimler, Türkiyat, sağlık ve tabiat bilimleri ve teknik bilimler alanlarında hazırlanan eserlerin, bilim ve kültür hayatımıza kazandırılmasını takdirle karşılıyorum.

Bu vesileyle, eserlerin müelliflerini rahmet ve şükrânla yâd ediyor, projenin hayata geçirilmesinde görev alan bilim adamlarımız ile TÜBA mensuplarını kutluyorum.

Recep Tayyip Erdoğan
T.C. Cumhurbaşkanı



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

www.tuba.gov.tr

Takdim

Toplumların gelişme ve kalkınmasında bilimsel ve teknolojik çalışmalar, belirleyici bir role sahip bulunmaktadır. Yeni bilim ve teknoloji yatırımlarının gerçekleştirilmesi yanında sahip olunan bilimsel ve kültürel birikim ve mirastan yararlanılması, bunun için de söz konusu mirasın gün ışığına çıkarılması büyük önem taşımaktadır.

Mensubu olduğumuz Türk-İslâm medeniyetinin insanlığın bilimsel, teknik ve kültürel birikim ve gelişimine önemli katkıları bulunmaktadır. Bununla birlikte, medeniyetimizin bilim ve kültür tarihindeki önemli başarıları ve katkılarının, egemen Batı merkezli bakış açısının da etkisiyle, yeterince görünür ve bilinir olmadığı bir gerçektir. Bu durum, tarihimizle övünmenin ötesinde hepimize bu zengin mirasın değerlendirilmesi konusunda yeni görevler yüklemektedir.

Türk-İslâm medeniyetine ait eserlerin gün ışığına çıkarılarak bilim ve kültür dünyası ile gelecek kuşakların istifadesine sunulması; bilim, ar-ge ve yenilikçilik konusundaki amaçlarımızın gerçekleştirilmesi için gerekli birikim, özgüven ve motivasyona değerli katkılar sağlamayı içeren önemli bir millî görevin yerine getirilmesini ifade etmektedir. Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından başlatılan "Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi", bu konuda atılmış önemli bir adımı oluşturmaktadır.

Matematik, astronomi, tarih, coğrafya, edebiyat, felsefe gibi alanlardan seçilmiş birçok ünlü İslâm âlimi/düşünürü/yazarı tarafından hazırlanan eserleri bilim ve kültür dünyasına kazandırmayı amaçlayan bu proje, Türk-İslâm medeniyetinin bilim ve kültür literatürüne katkısını daha görünür ve yararlanılır hale getirecektir.

TÜBA mensuplarını bu değerli proje için tebrik ediyorum. Eserlerin yazarlarını hayırla yâd ediyor, eserlerin hazırlanması ve yayımlanmasına katkı sağlayan herkese teşekkür ediyorum. Projenin bilim ve kültür hayatımıza yararlı olmasını temenni ediyorum.



Dr. Faruk Özlü
T.C. Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanı



Sunuş

Günümüzde bilim ve yenilikçilik, ulusal kalkınma ile uluslararası rekabette göreli üstünlük sağlamada belirleyici stratejik faktörler haline gelmiştir. Toplumların bilim ve yenilikçilik performansı açısından, toplumda bilimin, bilimsel düşünce ve yaklaşımların önemsenmesi, teşvik edilmesi ve yaygınlaştırılması ile gençlerin bilim ve araştırma alanına yönlendirilmesi, özel bir öneme sahiptir. Bu hususlar, dünyadaki muadilleri gibi Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) bakımından da öncelikli amaç ve görevler arasında yer alır.

Bilim ve yenilikçilik performansı, güncel imkan ve kaynaklar yanında tarihsel birikim ve mirasın değerlendirilmesini de gerektirir. Millet olarak, önemli bir bölümü gün ışığına çıkarılmayı ve değerlendirilmeyi bekleyen zengin bir bilim ve kültür mirasına sahip bulunuyoruz. Bu mirasın daha görünür ve yararlanılır kılınması, bugünkü ve gelecekteki performansımız ve ulusal hedeflerimize ulaşmamız açısından büyük önem taşımaktadır.

Tarihsel birikim ve mirasın ortaya çıkarılması ve değerlendirilmesi, diğer yararları yanında, başarılı bir performans için gerekli özgüven ve motivasyona yapacağı katkı bakımından da büyük önem taşır. Uluslararası yarışta son iki yüzyıldır ve günümüzdeki göreli konumumuz ile geleceğe yönelik yüksek amaçlarımız dikkate alındığında, bireysel ve toplumsal düzeyde sağlıklı bir benlik/kimlik ve özgüven inşası ile güçlü bir motivasyon ikliminin oluşturulmasına gerek olduğu ve bu konuda her Türk vatandaşı

ve kurumunun katkı ve destek sağlamasının ulusal bir görev olduğu açıktır.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi, Akademimiz tarafından bu düşünceler doğrultusunda, Kalkınma Bakanlığı'nın mali desteğiyle 2014 yılında başlatılmıştır. Proje ile, Türk-İslâm medeniyeti havzasında, fen, mühendislik, Türkiyat, sosyal bilimler, dinî ilimler gibi alanlarda eski-farklı Türk lehçeleri ile diğer dillerde üretilmiş, uzman bilim insanlarımızca seçilen 100 eserin, imkân ve ihtiyaca göre transliterasyonu, tıpkıbasımı ve/veya tercümesi yapılarak yayımlanması yoluyla bilim ve kültür âleminin ve gelecek kuşakların istifadesine sunulması hedeflenmiştir.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi, çok sayıda paydaşın doğrudan ve dolaylı katkı ve desteklerinin eseridir.

Öncelikle, bilime ve projeye verdikleri çok değerli destek için Sayın Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan'a kalbî şükranlarımızı arz ediyorum.

Bugüne kıyasla oldukça kısıtlı koşullarda bu eserleri kaleme alan bilim ve kültür tarihimizin kahramanlarını rahmet ve şükranla yad ediyorum. Bu eserlerin çoğaltılması, saklanması ve bugüne ulaşmasında rol alan isimsiz kahramanları da saygıyla anıyorum. Eserlerin transliterasyonu, tıpkıbasımı ve/veya tercümesi ve tahlilini yaparak günümüzün ve geleceğin okuyucu ve araştırmacılarına ulaşmasını sağlayan bilim insanlarımıza müteşekkiriz. Yayına hazırlık ve basım sürecinde rol alan üyelerimiz, bilim insanlarımız ve çalışanlarımız ile projeye katkı sağlayan tüm paydaşlarımıza da teşekkür ediyorum.

TÜBA Türk-İslâm Bilim Kültür Mirası Projesi'nde yayımlanan eserlerin medeniyet ihyası/inşası süreci ile milletimizin bilim alanında ve topyekün gelişimi bakımından yararlı olmasını diliyorum.

Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar
TÜBA Başkanı

İçindekiler

Önsöz

Genel olarak felsefe özel olaraksa İslâm felsefesi tarihinin kurucu metinlerinden biri sayılan ve apokrif bir Aristoteles metni olan *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi* (*Theology of Aristotle*) Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-V-VI. kitaplarının özetidir. Sadece Kindî tarafından yaptırılan Arapça çevirisi günümüze ulaşan eserin tarihine ve çeviri faaliyeti esnasındaki hikâyesine giriş bölümünde detaylarıyla yer vereceğimiz için burada ayrıntıya girmek yerine elinizdeki bu tercümenin serencâmından söz etmek istiyoruz. İlk olarak İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* başlıklı doktora tez çalışmasına başladığımızda tanıdığımız *Üsûlûcyâ*'yı gerek Yunan felsefesinden IX. yüzyılda İslâm dünyasında çevrilen ilk eserlerden biri olması, gerekse filozofların ve Arapça felsefe dilinin henüz yeterince gelişmemiş olması gibi şeyler dil bakımından birtakım zaaflar ve zorluklar içermektedir. Tercümemizde esas aldığımız metin Abdurrahman Bedevî'nin neşri ile *Greek into Arabic Web Application*'da[*] yer alan iki metnin karşılaştırılarak yeniden oluşturulmuş ve yapılan birtakım değişikliklere dipnotlarda işaret edilmiştir. Ayrıca oluşturduğumuz metin Süleymaniye Kütüphanesi'nin Reisülküttâb koleksiyonundaki bir başka yazma nüshası

[*] bkz. http://g2a.ilc.cnr.it:8080/Teologia_Wapp/Home.xhtml (erişim tarihi: 24.11.2017)

ile mukayese edilmişse de işaret etmeye değer farklılıklara rastlanmamıştır.

Bu kitabın oluşma sürecinde ve tercüme esnasında zaman zaman yardımlarına başvurduğum muhterem eşim Kübra Şenel'e, metin ile çeviriyi mukayeseli olarak baştan sona karşılaştırmada yardımcı olan sevgili öğrencim Abdessamed Taibi'ye, tercümenin tamamını okuyup tashihlerde bulunan Abdulkadir Şenel'e, yayın aşamasında tercümeyi değerlendirerek birtakım katkılarda bulunan editör ve hakemlere, son olarak eserin yayımını üstlenen TÜBA Türk İslâm Bilim ve Kültür Mirası projesinin yürütücülerine, yayın kuruluna ve Doç. Dr. Ahmet Arslantürk'e teşekkür ederim.



Cahid Şenel
Üsküdar/2017

Giriş

İslâm dünyasına çok erken bir dönemde intikal eden ve ilk İslâm filozofu Kindî (ö. 866) tarafından halife Mu'tasım'a (833-842) sunulmak üzere tercüme ettirilen *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs* (*Aristoteles'in Teolojisi*), Aristoteles'ten (m.ö. 322) yaklaşık altı asır sonra yaşamış olan Plotinus'un (ö. 270) *Enneadlar* adlı kitabının IV-V-VI. bölümlerinin özetidir. Bu özetin kim tarafından yapıldığı bilinmemekle birlikte, Arapça'ya Aristoteles'e nispet edilerek aktarılmış, böylece apokrif Aristoteles külliyatına dahil olmuştur. Zira Aristoteles'in sahip olduğu felsefî otoriteden dolayı kendinden sonraki yüzyıllarda birtakım eserlerin ona nispetle kaleme alındığı bilinmektedir.

Muhteva itibariyle *Üsûlûcyâ*'nın sahip olduğu hususiyetler ve ortaya koyduğu metafizik öğreti, İslâm dünyası başta olmak üzere hristiyan ve yahudi geleneğini de etkilemiştir. Meşşâîlik ve İşrâkîlik gibi sadece İslâm dünyasında ortaya çıkan felsefe ekollerini değil, aynı zamanda XII. yüzyıl sonrasındaki Ekberî tasavvuf ekolünün vahdet-i vücûd öğretisini de etkilemiş ve ona kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla eserin Türkçe'ye kazandırılması, her şeyden önce kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki çalışmalara kaynaklık edecek olması bakımından hayatî önem taşımaktadır.

Üsûlûcyâ İslâm filozofu Kindî tarafından Abdülmesîh b. Abdullah b. Nâime el-Hımsî'ye tercüme ettirilmiş ve kendisi de bu tercüme üzerinde çalışarak bazı düzeltmelerde bulunmuştur. *Enneadlar*'ın sahibi olan ve *Üsûlûcyâ*'nın kendisinden özetlendiği Plotinus'un adının "Eflûtîn" ya da "Eflûtînus" mu olduğu Arapça kaynaklarda şüphelidir. İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inin "Tabiatçı filozofların isimleri" bölümünde Plotinus'un adını "Flûtînus" şeklinde zikretmekte,

ancak herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.[1] *Üsûlûcyâ*'dan Aristoteles'e isnat edilerek yapılan ilk bariz alıntı, Fârâbî'nin *el-Cem*' *beyne re'yeyi'l-hakî-meyn*'inde yer almaktadır. *el-Cem*'deki alıntının, *Üsûlûcyâ*'nın üslûbu dikkate alındığında, Plotinus'un Arapça'ya uyarlanmış versiyonu dışında, başka bir şey olamayacağı kolaylıkla anlaşılır.[2] Ayrıca *el-Cem*'de *Üsûlûcyâ* dışında diğer Yeni Platoncu metinlerden, meselâ Proklus'un *Teolojinin Unsurları*'nın (*Liber de Causis*) Arapça versiyonundaki birtakım parçaların da ele alındığı görülmektedir.[3]

Plotinus'un öğretisinin İslâm dünyasında bilinmesinin ana hattı *Üsûlûcyâ/ Aristoteles'in Teolojisi* idi ki bu gerçek, Plotinus'un Arapça felsefî literatürde tutunması, yerinde bir biçimde "anonim olmanın gücü" şeklinde açıklanmıştır.[4] Anonim olmaktan Ortaçağ'da Aristoteles'in sahip olduğu otorite ve güvenilirlik anlaşılmalıdır. *Üsûlûcyâ*'nın yüzden fazla Arapça elyazma nüshası günümüze ulaşmıştır. Eserin Arapça dışındaki bir başka versiyonu ise tamamiyle Latince ve kısmen Judo-Arabic (İbranî harfleriyle Arapça) bir metindir. Latince versiyonu 1519'da Roma'da Roma hükümdarlığınca basılmıştır. *Aristoteles'in Teolojisi* adıyla basılan bu Latince eser, Mısırlılar'a göre "mistik felsefe" anlamını taşır. Bu metin bizim Arapça neşrine yer verdiğimiz metinden farklıdır. Latince versiyonun Arapça olandan en açık farklılığı bölüm sayısındadır. Zira Arapça on mîmer/bölüm yerine Latince versiyonda on dört mîmer bulunmakta, bunun yanı sıra Arapça'daki birtakım başlıkları da içermemektedir. Bu Latince versiyonda hem şekil hem de içerik itibariyle daha derinlemesine araştırılmasına ihtiyaç vardır. Latince versiyon Judo-Arabic metindeki fragmanlara daha yakındır. Sonuç olarak Latince tercüme tam metin üzerinden yapılmıştır, ancak günümüze ulaşamamıştır, sadece Judo-Arabic fragmanlar hayatiyetini sürdürmektedir ki bu metin de Arapça olandan bir parça farklıdır.[5]

Arapça kaynaklarda geçen eş-Şeyhu'l-Yûnânî'nin Plotinus olduğu bilgisine ilk olarak Haarbrücker, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserinin Almanca tercümesinin önsözünde dikkat çekmiştir. Bu görüşü E. Renan, Friedrich

[1] İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 315.

[2] Zimmermann, "The Origins of the So- Called Theology of Aristotle", s. 140.

[3] Zimmermann, "The Origins of the So- Called Theology of Aristotle", s. 178-180.

[4] Rosenthal, "Plotinus in Islam: The Power of Anonymity", s. 437– 446.

[5] D'Ancona, "*The Theology* Attributed to Aristotle: Source, Structure, Influence", s. 9-10.

Dieterici ve *Orientalia* dergisindeki makalesinde Rosenthal de tereddütsüz benimsemişlerdir. Arap tarihçilerden Ebû Süleyman es-Sicistânî *Sıvânü'l-hikme*'de, Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal*'de ve İbn Miskeveyh *Câvidân-hıred*'de eş-Şeyhu'l-Yûnânî ismini zikretmişlerdir.[6] eş-Şeyhu'l-Yûnânî'nin kim olduğu, hangi asırda yaşadığı ve hangi felsefî ekole intisap ettiği İslâm müelliflerinin zihninde tam anlamıyla muğlaktır. Başka bir husus da ona dair bir eserin var olduğundan haberdar olmadıkları için hiçbir eser ismine yer verilmemiş olmasıdır. *Üsûlûcyâ*'da Plotinus'a ait *Enneadlar*'ın dört, beş ve altıncı kitapları çeşitli değişikliklerle beraber özetlenmiştir. Bu düzensiz özet İslam öncesi dönemde meçhul bir yazar tarafından Aristoteles'in metafizik hakkındaki görüşleri anlamında vücuda getirilmiş ve *Üsûlûcya Aristâtâlîs* ve *Kitâbü'r-Rubûbiyye* şeklinde iki isimle Arapça'ya çevrilmiştir. O tarihten itibaren tanrı-varlık ilişkisi bağlamında sudûr teorisi, akıl ve nefis problemleri *Üsûlûcyâ* ile Aristoteles'in *Metafizika* ve *De Anima*'daki görüşleri bağdaşmadığından İslâm filozoflarını hayli meşgul etmiş, çözüm yöntemi olarak da onları, bu farklı iki eser arasındaki çelişen görüşleri uzlaştırmaya sevketmiştir. Ayrıca *Risâle fi 'ilmi'l-'ilâhî li'l-Fârâbî* adıyla başka fasıllar da tercüme edilmiştir ki bu eser Plotinus'un *Enneadlar*'ından beşincisinde seçilmiş birtakım pasajları ihtiva etmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere eser Fârâbî'ye -yanlışlıkla- nispet edilmektedir.[7] Bu nispetin sebebi de tarihçiler tarafından net bir şekilde ortaya koyulmuş değildir.

Burada bir hususu belirtmek yerinde olur: Buraya kadar anlatıldığı kadarıyla bir eserin yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilmesi sonucunda filozofların bu eseri tamamiyle benimsemeleri söz konusu değildir. Zira filozofların elinde Aristoteles'in *Metafizik*'i de bulunuyordu ve *Üsûlûcyâ* ile bu metnin tamamen birbirinden bağımsız iki farklı metafizik öğretiyi savunduğu çok açıktı. Ancak filozofların Aristoteles'in metafizik öğretisindeki boşlukları -eseri Aristoteles'in yazdığından şüpheleri olsa bile- *Üsûlûcyâ* ile mezcederek ve dahası İslâm'ın kendi dinî otoritesini de dikkate alarak kendilerine has bir felsefî sistem geliştirdikleri görülmektedir. Meselâ Fârâbî, ile birlikte hem Aristoteles, hem *Üsûlûcyâ*'nın tesiriyle Yeni Platoncu hem de İslâm'ın hassasiyetlerini dikkate alan bir metafizik öğretinin oluştuğu görülür. Tanrı ve âlemin varlığını kabul eden ve açıklayan peripatetik ve Yeni Platoncu deist öğretilere ilâve olarak

[6] Bedevî, *Eflûtîn inde'l-Arab*, s. 1.

[7] Bedevî, *Eflûtîn inde'l-Arab*, s. 2.

Fârâbî peygamberliği yani dini de bu açıklamanın bir unsuru haline getirerek Tanrı-âlem ilişkisini dinî öğretiye de alan açacak biçimde kurgulamıştır. *Üsûlûcyâ*'nın hatalı bir şekilde Aristoteles'e nispet edilmesinden sonra, İslâm filozoflarının da tamamen yanlışlık ve bilinçsiz bir tercihin sonucu olarak oradaki muhtevayı benimsediğini düşünmek, tam anlamıyla düşünce tarihinin en büyük yanılgısı olur. Bu yanılgı ancak İslâm filozoflarının özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın devasa külliyatlarındaki senkretik üslûpları ile sıkı örgüyü yadsımak yanılgısıyla mümkün olabilir.

Birtakım araştırmacılar tarafından Plotinus'un İslâm dünyasına intikaline dair çeşitli yorumlar ortaya koymuşlardır. Meselâ Haarbrücker (1850–1851), ilk olarak Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inde geçen "eş-Şeyhu'l-Yûnânî"nin Yeni Platonculuğun müessisi olan Plotinus olduğunu dile getirir. 1851'de Vacherot, Plotinus'u Arapça'ya tercüme etmeye karar verir, 1857'de Paris'te Solomon Munk Yahudi ve Arap felsefesi üzerine mesai harcar ve *Üsûlûcyâ*'nın içerdiği problemlere dair ilk ciddi çalışmayı gerçekleştirir. *Üsûlûcyâ*'nın Arapça neşrini ve Almanca tercümesini gerçekleştiren Fr. Dieterici'nin, eserin Arapça neşrine koyduğu altı sayfalık önsöz dikkat çekmekle beraber yeterli olmamıştır. Ancak Dieterici'nin eseri Almancaya tercümesinden sonra *Üsûlûcyâ* üzerine ciddi çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.[8] Valentin Rose bu tercümeyi kitap tenkitlerine yer veren *Deutsche Literatur Zeitung*'ta tanıtmış ve bu yazıyı kaleme alırken *Enneadlar*'ın dört, beş ve altıncı dokuzluklarının geniş olmayan bir tercümesi niteliğinde olduğunu farkettiğini ifade etmiştir. Böylece *Enneadlar*'ın Yunanca'sının tahkik edilmesi ve üzerinde çalışılması gündeme gelmiştir. Buradan hareketle yeterli araştırma ve incelemeye başvurmaksızın *Enneadlar* ile *Üsûlûcya* arasında benzerlikler kurulmuştur. Çünkü bu tespitler ilim dünyası için şaşırtıcı ve sürpriz bir gelişmeydi. Plotinus'un adı *Üsûlûcyâ* ile ilk defa "Sahte Bir Metin" açıklamasıyla 1812'de Thomas Taylor tarafından ilişkilendirilmiştir. 1883'ten itibaren *Üsûlûcyâ*'nın Plotinus'un *Enneadlar*'ının kısmen özeti olduğu kesinleşmiş kabul edildi.[9] Bu iki kitabın mukayeseli bir şekilde araştırılıp tahkik edilmesini Rose ve Dieterici gerçekleştiremedi. Bu konuda ayrıntılı olarak iki başarılı

[8] Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften*. Bu eserin Almancaya tercümesi bir yıl sonra yayımlanmıştır: Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetztund mit Anmerkungen versehen*, (1883).

[9] Bedevî, *Eflûtîn inde'l-Arab*, s. 3-5.

çalışmayla M. Steinschneider yaptı.[10] Ancak Steinschneider'in çalışması derli toplu bir çalışma olmanın ötesine geçemeyerek zihnî çabadan ve yeni bilgiler sunmaktan uzaktır.

Fârâbî ve İhvân-ı Safâ *Üsûlûcyâ*'dan iktibaslarda bulunmuş, İbn Sînâ üzerine şerh yazmış, İbn Seb'în (ö. 669/1270) ise *Sicilya Mektupları*'nda Aristoteles'in eserlerini sıralarken *Üsûlûcyâ*'nın aralarında bulunduğu beş kitabın adını zikretmiştir. 1930'lara kadar yapılan çalışmalar bu minval üzere devam etmiş, bundan sonra araştırma alanı *Üsûlûcyâ*'nın Arapça metninden Süryânîce asıl metin üzerine kaymıştır ki, bu alanda çalışanların başında A. Baumstark'ın adı zikredilebilir. Baumstark *Üsûlûcyâ*'daki bölüm başlarının Süryânîce bir kelime olan "mîmer" şeklinde isimlendirilmesinden hareketle eserin Süryânîce bir aslının bulunduğunu ve yazarının da Apemea'lı Yuhanna olduğunu öne sürmüştür. Ancak bu, bir iddia olmanın ötesine geçememiş, zaten daha sonra yapılan çalışmalarda Baumstark'ın iddialarının yanlışlığını ortaya koymuştur.[11]

1930'lara gelindiğinde ise Rus oryantalist A. J. Borisov'in "Aristoteles'in Teolojisinin Arapça Aslı" (*Arabskij original Teologii Aristotelestelja*)[12] başlığıyla yayımladığı makalesinde, daha önce Rose'un "*Üsûlûcyâ*'nın Arapça diğer bir nüshasının bulunamayacağı" yönündeki düşüncesini hatırladıktan sonra Latince tercümeyle tamamen uyuşan bir Arapça versiyon bulduğu ifade edilmektedir. Bu versiyon ona göre Firkowitsch külliyâtındaki üç farklı nüshada bulunmaktadır. Bu yazmalar İbrânîce olmakla birlikte, onlardan biri Arapça bir yazmadan istinsah edilmiştir. Borisov'un araştırması sonucunda *Üsûlûcyâ* etrafında şekillenen spekülatif bilgi akışında bir değişim yaşanmış ve yeni sorular gündeme gelmiştir. Öncelikle Rose ve Steinschneider'in başka bir nüsha olmadığına yönelik tezleri çürümüştür. Ayrıca iki farklı nüshanın ortaya çıkması, bunlardan hangisinin daha doğru olduğu yönündeki bir soruyu da gündeme taşımıştır.[13] *Üsûlûcyâ*'nın ve tercüme faaliyeti sırasında Arapça'ya çevirilerek İslâm dünyasına aktarılan diğer apokrif Yeni Platoncu gelenekten kaynaklanan eserler,

[10] Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters* (1893); a.mlf., *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (1897).

[11] Stern, "Ibn Hasday's Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotelestle", s. 58-120.

[12] Borisov, "Arabskij original Teologii Aristotelestelja".

[13] Bedevî, *Eflûtîn inde'l-Arab*, s. 17.

Pisa Üniversitesi'nde gerçekleştirilmekte olan bir proje kapsamında yeniden neşre hazırlanmakta ve henüz ham hâli Grekçe pasajlarla uyumlu bir şekilde karşılıklı olarak internet üzerinden erişime sunulmaktadır.[14] Henüz tamamlanmamış olan bu projede eserlerin yeni neşirlerinin yapılması ve İngilizce tercümelerinin gerçekleştirilmesi hedeflenmektedir. Sonuç itibariyle *Üsûlûcyâ* üzerine yapılan spekülatif bilgi birikimi[15] bir kenara bırakılacak olursa, bu eserin Yeni Platoncu geleneğe ait olmasının aksine bir görüş ileri sürülmemiştir.

Çeviriye Dair

Henüz felsefe terminolojisinin tam manasıyla oluşmadığı bir dönemde Süryani bir mütercim eliyle Grekçe'den Arapça'ya tercüme edilmiş olan bu eserin çevirisi esnasında birtakım zorluklarla karşılaşılmış olduğu âşikardır. Metne açıkça yansımış olan tercüme kokusu, cümle kuruluşlarındaki farklılıklar, kavram oluşturma biçimleri ve kelime tercihlerindeki ilginçlikler kaynaklanmakta, ana dili Arapça olan kimseler için bile metnin anlaşılmasını güçleştiren unsurlardan birkaçı olmaktadır. Tercüme esnasında felsefe ve özelde İslâm düşüncesi sahasında alt yapısı olan bir üniversite öğrencisinin anlayabileceği bir dili oluşturmaya ve muhafaza etmeye gayret ettik. Elbette bunu sağlayamadığımız yerler de olmuştur. Ancak ana hedefimiz metni anlaşılır kılmaktı. Felsefî anlamda konunun zorluğundan kaynaklanan engeller bir kenara bırakıldığında tercümeden kaynaklı bir müphemliğin olmaması için gayret gösterdik. Ayrıca çeviride Arapça metinle karşılıklı yer alacağı için daha güzel bir Türkçe ifade etme gayretinden çok anlamın aktarılmasını esas alarak metne olabildiğince bağlı kalmaya çalıştık.

Giriş kısmında konu başlıkları ebced harfleri ile sıralandığından takibi kolaylaştırmak maksadıyla parantez içerisinde {} numaralandırılarak gösterilmiştir. Ebced ile yapılan numaralandırmada iki yerde fetha (َ) ile alt başlık konmuş olması oldukça dikkat çekici bir durumdur. Bunlardan ilki mim harfi (م) 40'a, fethalı mim ise (مَ) 40.1'e; kaf-ye-cim (قيج) 113'e, bunun fetha ile yazılmış hali

[14] bkz. http://g2a.ilc.cnr.it:8080/Teologia_Wapp/Home.xhtml (erişim tarihi: 24.11.2017)

[15] *Üsûlûcyâ*'nın yazma nüshaları ve hakkındaki tartışmalar için bkz. Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Eflâtuncu Felsefe*, (doktora tezi 2000), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 125-145.

(قيجَ) ise 113.1'e karşılık olarak kullanılmıştır ki bu az rastlanılan bir durumdur. Metindeki bu ebced harflerinin karşılığı olan sayılar, {} işareti içinde Arap rakamlarıyla (١,٢,٣..) sıralanmıştır.

On bölümden oluşan *Üsûlûcyâ*'nın bölüm başlıklarında fasıl, kısım, işaret, tenbih gibi Arapça bir kelime yerine Süryânîce *fasıl/chapter* anlamına gelen "mîmer" kelimesi kullanılmıştır. Yüksek bir ihtimalle Süryânî mütercim Abdülmesih b. Nâime el-Hımsî'nin tercihi doğrultusunda bu kelime aynen korunmuştur, ilginç olansa metni tashih ettiğini dile getiren Kindî'nin bu kelimeye müdahale etmemiş olmasıdır. Bu durum *mîmer* kelimesinin metnin çevrildiği tarihte eğitimli kimseler arasında biliniyor olmasına da bağlanabilir. Bu özel durumu nedeniyle çeviride "mîmer" kelimesini aynen koruduk.

Felsefî terminolojinin henüz oluşum aşamasında çevrilmiş bir eser olduğunu yukarıda zikretmiştik, bu durumu birkaç örnekle açıklamak istiyoruz. *Üsûlûcyâ*'da Arapça bir kökten gelmeyen ve fakat Arapçalaşan (*muarrab*) kelimelerle karşılaştığımızı söylememiz gerekir. Meselâ Grekçe varlık anlamındaki "ôn" kelimesi "ün" (أُن) kökü olarak alınmış ve *âniyye*, *enniyye*, *bi-ünnihî* gibi farklı şekillerde de kullanılmıştır. Yine Grekçe yetkinleşmek anlamında "entelekhia" kelimesi intılâşî (انطلاشيا) olarak Arapçalaştırılırken; Grekçe düzen/nizam anlamındaki "taksis" aynı şekilde kullanılmış, hatta "düzen veren" anlamında "mutakkis" biçiminde de çekimlenmiştir. Bu kelimeler Fârâbî (ö. 339/950) sonrasında olgunlaşmaya başlayan İslâm felsefesi metinlerinde *vücûd/mevcûd*, *kemâl*, *nizâm* gibi kelimelerle doğrudan Arapça kökten gelen kelimelerin kullanımıyla terimleşme sürecini tamamlayacaklardır.

Kitapta iki adet "Birinci Mîmer" başlığı bulunmaktadır. Bu durum özellikle de ilk sıradaki birinci mîmerin tarihsel süreç içinde sonradan ilâve edilmiş birkısım olduğunu düşündürmektedir. Zira ikinci mîmer kitabın muhtevâsını özetleyen temel önermeleri kitabın girişine taşımıştır. Ayrıca İslâm dünyasında yapılan bir tercüme olması sebebiyle eserin girişine eklenen besmele ve dua cümleleri de tercüme esnasında metine ilâve edilmiştir.

Daha anlaşılır kılmak adına çeviride inisiyatif alınan kısımlar ile yeniden paragraflanmış olan *Üsûlûcyâ*'nın paragraf numaları köşeli parantezle [] gösterilmiştir. Dipnotlarda belirtilen mütercim notlarına da [ç.n.] kısaltmasıyla işaret edilmiştir.

Eserin Adına Dair

Gerek kadim, gerekse çağdaş dönemde Arapça'ya geçen ustukus, strateji, Platon ya da Plotinus gibi (στοιχεῖον)/ أُسطقس - strategy / إستراتجية - Platon / أفلاطون - Plotin / أفلوطين) p ve s sessiz harfleriyle başlayan Arapçalaşmış/muarrab kelimelerin okunabilmeleri için başlarına çoğunlukla bir sonraki harfin harekesiyle harekelenmiş bir elif (ا) eklenmektedir. Şayet bir sonraki harf sâkin/harekesiz ise daha sonraki harfin harekesini aldığı görülüyor. Bir başka husus da Türkçe'de tek harfle karşıladığımız -s- sesinin Arapça'da üç farklı harf ve seslendirmeyle ifade edilmesidir. Bunlar; sin, sad ve peltek se harfleridir. Türkçe'de ise harfin kalın ya da inceleğine, koyulan kalın ya da ince harflerle işaret edilmektedir. Bu konuda üzerinde uzlaşılmış bir imlânın olmadığı da malûmdur. Şu halde biz ***t**eoloji* (**th**-ث) kelimesinin Arapçalaşmış hali olan *üsûlûcyâ* (أثولوجيا) kelimesini, **us**ûl (أصول) şeklinde kalın sesli ile değil; ince sesli harfle okumanın Türkçe okuyuş açısından daha uygun olacağını düşünerek *Üsûlûcyâ* şeklinde yazmayı seçtik. Yaygın olarak kullanılan "usul" kelimesinin çağrışımlarından da okuyucuyu uzaklaştırmak maksadıyla, İngilizce literatürde de *Uthûlûciyâ* olarak kullanılan eserin adını, Türkçe'de *Usûlûcyâ* yerine ***Üs**ûlûcyâ* şeklinde kabul etmek doğruya daha yakın olsa gerektir.

Kaynakça

Bedevî, Abdurrahman, *Eflûtîn inde'l-Arab*, 3. bs., Küveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.

Borisov, A. J., "Arabskij original Teologii Aristotelestelja", *Zapiski Kollegii Vostokovedov*, Akad, Nauk SSSR 1930, nr. 5, Leningrad 1930.

D'Ancona, Cristina, "*The Theology* Attributed to Aristotle: Source, Structure, Influence", *The Oxford Handbook of Islamic Philosopy*, ed. Khaled Rouayheb-Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2017, 8-29.

F., Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften* Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882.

F., Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetztund mit Anmerkungen versehen*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1883.

Rosenthal, Franz, "Plotinus in Islam: The Power of Anonymity", *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente: Atti del convegno internazionale Roma*, (5– 9 ottobre 1970) Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, s. 437– 446.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, Tahran, y.y.,1971.

Steinschneider, M., *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin, Kommisson Verlag des Biblographischen brureaus, 1893.

Steinschneider, M., *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig: O. Harrassoitz, 1897.

Stern, S.M., "Ibn Hasday's Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotelestle", *Oriens*, XXIII/4, 1961, s. 58-120.

Zimmermann, F. W., "The Origins of the So- Called Theology of Aristotle", *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, ed. J. Kraye-W. F. Ryan and C. B. Schmitt, London: Warburg Institute, University of London, 1986, s. 11– 240.


TÜBA

Üsûlûcyâ ve Yeni Platoncu Felsefe

Mutlak Bir/İlk İllet

Yeni Platoncu felsefe negatif teolojiyi savunmuş olmakla beraber beşerî aklın sınırları içerisinde Tanrı-insan ilişkisini açıklayabilmek adına O'nu ve sonsuz kudretini açıklamak için bir takım isimleri O'na nispet etmişlerdir. Bütün bunların dışında temelde biri "Mutlak Bir", diğeri de "İlk" olmak üzere başlıca iki nitelikle O'nu anarlar. Bunun yanısıra *Üsûlûcyâ*'da O'na varlık, etkin, iyi, güzel, sebep, yaratıcı, düzenleyici, basit, her şeyi kuşatan, salt, sürekli, hakîki ve her şeyi kontrol eden gibi nitelikleri de zikretmişlerdir.

İlk ve Salt İyi (*el-hayru'l-mahzu'l-evvel*) yani Tanrı, nefsi akıl vasıtasıyla ortaya çıkarmış ve yine akıl aracılığıyla her şeyi kuşatmıştır, ancak O'nun üstünde ve O'nu kuşatacak hiçbir şey mevcut değildir.[16] O hakîkî anlamda bilfiil varlık (*eş-şey'ü'l-kâin*) ve salt fiil (*el-f'ilü'l-mahz*) olduğu için nesnelerin formlarını ve özlerini ortaya çıkarandır.[17] O, akıl ve nefis de dahil olmak üzere bütün her şeyden önce olması bakımından ilk fâildir (*el-fâilü'l-evvel*) ve "*ilk fâil aynı anda hem yaratıcı (mübdi') hem kemâle erdirendir (Mütimm)*".[18] Yine O mükemmel olması sebebiyle bir şeyi meydana getirdiğinde nedenini ve niçinini aynı anda barındıracak şekilde oluşturabilmesi bakımından ilk fâildir. Eksik olan faillerin ortaya

---

[16] *Üsûlûcyâ*, § 37; *Enneadlar* (VI.9.6). Giriş bölümünde *Üsûlûcyâ* çevirisindeki paragraf numaralarına "§" şeklinde işaret edilecektir.

[17] *Üsûlûcyâ*, § 69.

[18] *Üsûlûcyâ*, § 70.

çıkardıkları da eksik olacağından onlar meydana getirdiklerinin amacını/gâyesini belirleyemezler.[19] İlk fâil nesnelerin tamamını aracısız olarak, bir kısmını diğer bir kısmından daha önce değil aksine tek bir seferde (*fî def'atin vâhide*) meydana getirendir.[20] İlk fâil bir şeyi saf ve güzel olarak, sebebini düşünmeksizin meydana getirir.[21]

İlk Sebep (*el-'illetü'l-ûlâ*) her açıdan iyi, güzel, yetkin ve cömerttir; ancak bu aşkın nitelikler onun zâtında kalmayıp taşar. Bu taşma sonucunda O, yüce âlemde, bayağı âlemdekiler için aklî sûretleri aracısız olarak meydana getirir.[22] Yüce âlemdeki varlıklar mükemmelliği, bayağı âlemdekiler ise eksikliği temsil ederler. Yüce âlemdeki varlıkların mükemmellikleri İlk Sebepten; bayağı olanların yanlış ve hataları ise sebepli olan yani kendisinden önceki bir sebebe bağlı olan nefis tarafından oluşturulmalarından kaynaklanır. Böylece kendisinde bir önceki sebebe bağlı olan eksik, kendi zâtına dayanan İlk Sebep ise mükemmeldir.[23] Bütünüyle her şeyin akılda sabit olarak bulunması gibi akıl da İlk Sebepte sâbit olarak bulunur ve O herhangi bir şeyde bulunmaz; zira şeylerin tamamı ancak O'ndan taşmıştır, O'nunla ayakta kalıp devam edecek ve O'na döneceklerdir. [24] O ilk sebep aynı zamanda sebeplerin de sebebidir. Şimdi İlk'ten itibaren varlığın bir sıra düzeni içinde ortaya çıkışı şöyle gerçekleşir: Ilk fâilin varlığı sebeplerin sebebidir, bu yüzden O'nun varlığı ne şeylerin meydana getirilmesinde onların sebepleri hakkında bir araştırmaya ne de şeylerin oluşmasındaki güzellik ve sağlamlaştırılmasında bir şeye ihtiyaç gösterir. O, sebeplerin sebebi olduğu için bizâtihi kendisi bütün illetlerden, düşüncelerden ve araştırmalardan müstağnidir."[25]

Tanrı kendisi dışında bir şey olma ihtiyacı hissetmez, çünkü O bilfiil olarak ne ise O'dur *(hüve mâ hüve bi'l-fiil)*. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Bizatihi bilfiil olan şeyin fiiliyeti nereden kaynaklanır, kuvve fiil ilişkisinde O ilk halkaya fiiliyet kazandıran şey nedir? *Üsûlûcyâ*'da böyle muhtemel bir soruya cevap

[19] *Üsûlûcyâ*, § 105, § 106.

[20] *Üsûlûcyâ*, § 165 ve § 248; *Enneadlar*, V.7.13.

[21] *Üsûlûcyâ*, § 290.

[22] *Üsûlûcyâ*, § 142, § 147, § 237; *Enneadlar*, IV.8.5.

[23] *Üsûlûcyâ*, § 237.

[24] *Üsûlûcyâ*, s. 139.

[25] *Üsûlûcyâ*,.§ 290.

olması bakımından şu cümle zikredilmiş olmalıdır: "O bir şeyi kuvveden fiile çıkarmak istediğinde kendi zâtından dışarıya doğru bakmaya ihtiyaç duymaz, tersine sadece zâtına bakar ve bu esnada bir şeyi kuvveden fiile çıkarır."[26] Nitekim önceki düşünürler de bu âlemin tesadüf ve şans sonucu olmayıp hikmet sahibi bir Yaratıcı (*Sâni'*) tarafından meydana getirilmesi konusunda görüş birliği içindedir.[27] Yüce "*Yaratıcı (Bârî) şeyleri düşünmeksizin meydana getirmiştir.*"[28] Bir başka ifadeyle ise O yaratıcı Nûr'dur: "İlk varlık ilk nûr'dur ve [ilk nûr da] nurların nurudur (*inne'l-unne'l-evvel hüve'n-nûru'l-evvel ve hüve nûru'l-envâr*), onun bir sonu yoktur, yok olmaz, aklî âlemi sürekli olarak aydınlatır ve nurlandırır. Bu yüzden aklî âlem (tümeller) bozulmaz ve ortadan kalkmaz."[29] İlk Yaratıcı (*el-Bârîü'l-evvel*) düşünme ve duyusal bir şeyi gerektirmeksizin Her şeyi İdeal Dengede Tutan (*hüve mümsikü'l-eşyâ*)[30]; gerçek anlamda faziletli olan da, fazilete ulaşmış her şeyin faziletinin sebebi olan da O'dur.[31] Tanrı her şeyi kuşatan ve her şeyin kendisinden kaynaklandığı İlk Hikmettir (*el-hikmetü'l-ûlâ*).[32] O İlk Yönetici (*el-müdebbirü'l-evvel*) düşünüp taşınmaksızın şeyleri meydana getirmiştir, ilk nûr aklî âleme, aklî âlem semâvî âleme, semâvî âlem duyu âlemine bir düzen vermektedir ve bu süreçteki aktörlerin tamamı güçlerini İlk Yönetici'den alırlar.[33] Aklî âlemi ise İlk Varlık (*el-Unnü'l-evvel*) yani İlk Yaratıcı (*el-Mübdiü'l-evvel*) nizama sokar. Ancak O şânı yüce İlk Hakîm (*el-Hakîmü'l-evvel*), bayağı ya da yüce âlemdeki herhangi bir şeyi düşünme sonucunda meydana getirmemiştir.[34] Tanrı Sürekli (*ed-dâim*) yani bilfiil, ezelî ve ebedî olduğu için ondan meydana gelenler de süreklidirler.[35]

Yine *Üsûlûcyâ*'da Tanrı için Yaratıcı Fâil (*el-mübdiü'l-fâil*)[36], Yetkin Sebep (*illet*

---

26 *Üsûlûcyâ*, § 68.
27 *Üsûlûcyâ*, § 291.
28 *Üsûlûcyâ*, § 293.
29 *Üsûlûcyâ*, § 210.
30 *Üsûlûcyâ*, § 94.
31 *Üsûlûcyâ*, § 189.
32 *Üsûlûcyâ*, § 283.
33 *Üsûlûcyâ*, § 95.
34 *Üsûlûcyâ*, § 95.
35 *Üsûlûcyâ*, § 249.
36 *Üsûlûcyâ*, § 202.

tâmme)[37], İlk Kuvvet (*el-kuvvetü'l-ûlâ*)[38], İlk Bir (*el-vâhidü'l-evvel*)[39], Basit Bir (*el-vâhidü'l-mebsût*)[40], İlk Fâil Sebep (*el-'illetü'l-fâilü'l-ûlâ*)[41], Şeyin Başlangıcı (*bed'ü'ş-şey*)[42], Gizem Sahibi (*sâhibü'l-lüğaz*)[43], İlk Güzellik (*el-hüsnü'l-evvel*)[44], Salt Bir (*el-vâhidü'l-mahz*)[45], Âletlerin Sebebi (*'illetü'l-âlât*)[46], Hakîkî Bir (*el-vâhidü'l-hakk*)[47], İlk Hakîkat (*el-evvelü'l-hakk*)[48], Zamanın Sebebi (*'illetü'z-zamân*)[49], Yaratan İlk Yönetici (*el-mübdiü'l-müdebbirü'l-evvel*)[50] gibi sıfatlar kullanılmaktadır. Yine burada Tanrı "*Salt, basit, hak, bir olan ve pek çok şeyden önce basit ve mürekkep olan tüm şeyleri kuşatmış olan (...), bir şeyin çokluğunun ve zamansallığının illeti ve sayıların fâili*" şeklinde nitelenmektedir[51].

Burada dikkat çeken bir husus, zikredilen sıfatların tamamı başlarken ifade ettiğimiz üzere Bir ve İlk olmak bakımından Tanrı'ya vurguda bulunmakla birlikte, "zorunluluğa" (*vücûb*) ilişkin ibarelere rastlamamış olmamızdır. Bu durum ilk dönem kelâmcılarının ve daha sonra özellikle de İbn Sînâ'nın metafiziğinin üzerinde yükseldiği temel kavram olan Zorunlu Varlık (*vâcibu'l-vücûd*) kavramsallaştırmasının kökeninde *Üsûlûcyâ*'nın yer almadığına da işaret eder.

Üsûlûcyâ'da dikkat çeken bir başka husus da Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlamalara yer verilmemesi, hatta Tanrı ile birlikte açık-seçik olan apriorik olarak varsayılan akıl ve nefislerin kanıtlanmasına ilişkin tezlerin öne sürülmemiş olmasıdır. Bununla birlikte Tanrı'nın 'bir' ve 'ilk' oluşu neredeyse en temel konu olarak öne çıkmaktadır. Şöyle ki, Yüce Tanrı bu âlemi bir düşünce sonucunda meydana getirmemiştir. Bu durum düşünce için bir başlangıcın varlığının ge-

37 *Üsûlûcyâ*, § 97.
38 *Üsûlûcyâ*, § 128.
39 *Üsûlûcyâ*, § 138.
40 *Üsûlûcyâ*, § 238.
41 *Üsûlûcyâ*, §113.
42 *Üsûlûcyâ*, §. 241.
43 *Üsûlûcyâ*, § 280 *Enneadlar*, V.5.6.
44 *Üsûlûcyâ*, § 249.
45 *Üsûlûcyâ*, § 200; *Enneadlar* V. 5.4.
46 *Üsûlûcyâ*, § 293.
47 *Üsûlûcyâ*, § 200.
48 *Üsûlûcyâ*, § 157.
49 *Üsûlûcyâ*, § 202.
50 *Üsûlûcyâ*, § 180.
51 *Üsûlûcyâ*, § 197.

rekli görülmesinden dolayı böyledir. Düşünce bir başka düşüncenin sonucudur ve bu geriye doğru sonsuzca götürülebilir, dolayısıyla ilk olarak düşüncenin ortaya çıkma dayanağının akıl olduğu ve aklı varedenin de Tanrı olduğu öne sürülür.[52]

Akıl, nefis ve diğer aklî şeyler İlk Yaratıcı'nın özünde bulunurlar ve O'nun tarafından aracısız olarak meydana geldiklerinden dolayı da oluş ve bozuluşa tâbi değildirler. Tabiat ve duyusal âleme ilişkin şeylerin sebebi, nefsin aracılığıyla akıldır ve aklın kendisi de sebepli bir varlıktır, bundan ötürü duyusal âleme ilişkin şeyler oluş ve bozuluşa tâbidirler. Yine burada belirtilmesi gereken bir diğer husus, sebep-sebepli (*illet-malül*) arasındaki ilişki ile süreklilik arasında ters orantının bulunduğu gerçeğidir. Şöyle ki, sebeplilik zincirinin halkaları arttıkça süreklilik azalır, halkalar azaldıkça da süreklilik artar. Bayağı âleme ilişkin şeyler bozulduklarında sırasıyla göksel cisimler, nefis ve son olarak akla yükselir. Akılsa sebeplerin sebebi olan Tanrı'da bulunur, nihâî olarak "*sürekli olarak tekrar ettiğimiz gibi ondan meydana gelmişlerdir ve dönüşleri de O'nadır*".[53] İlk Yaratıcı düşünmeksizin, yüce âlemi ve içinde bulunan tüm her şeyi "varlık" dışında bir niteliğe sahip olmaksızın salt varlık olarak var kılmıştır.[54] Bir olan Tanrı, şeyleri tamamen kendi varlığından (*bi-ünnihi*) meydana getirir, O'nun varlığı sebeplerin sebebidir, bundan dolayı da meydana getirdiği şeyler için düşünmeye ihtiyaç duymaz ve sebep araştırma gibi şeylerden de tamamen uzaktır.

Bir'in ilk oluşturduğu sûret kendisiyle aydınlanır ve her şeyden önce ortaya çıkar; bu ilk meydana gelen sûret kuvvetinin, ışığının ve basitliğinin gücünden ötürü neredeyse O'na benzer. Bu ilk sûret bizatihi yüce âlem yani akıllar ve nefislerdir. Daha sonra O, bu yüce âlemden bayağı âlem ve onun içinde yer alan duyusal şeyleri meydana getirir. Yüce âlemde bulunanlar bayağı âlemde de vardır, ancak yüce âlemdekiler hiçbir şeyle karışmamış bir şekilde temiz ve saftırlar. Eğer yüce âlem saf ve temiz olmayıp karışık olsaydı, onun sûretleri parçalanır, ilk olanla sonuncu olan birleşirdi.[55]

[52] *Üsûlûcyâ*, § 94; *Enneadlar* VI.7.1.
[53] *Üsûlûcyâ*, § 246.
[54] *Üsûlûcyâ*, § 264; *Enneadlar*, VI.7.7.
[55] *Üsûlûcyâ*, § 293.

Yaratıcı yetkin bir sebep (*illetü tâmme*) olduğu ve arkasındaki başka bir sebebe dayanmadığı için yapmış olduğu her fiil eksiksiz ve yetkindir. Hiçkimse O'nun fiillerinde bir eksikliğin bulunduğu zannına kapılmaz. Çünkü O'nun ikincil fâillerle anılması uygun değildir, daha doğrusu akılların ilk fâille anılması uygun değildir; tersine kuruntuya kapılan (*mütevehhim*) kimsenin ilk fâilin fiillerinin O'nun katında bulunduğundan şüphe etmemesi gerekir; en nihâyetinde "*Onun katında bir şey yoktur, aksine şey ilk olarak ve son olarak ondadır-oradadır*." Şey zamansaldır, fakat orada zaman olmadığından o şey İlk fâilde bulunur, gelecek zamanda bulunması muhtemel bir şey de oradadır, bu durumda zamansal olsun ya da olmasın Yaratıcı katındaki şeyler tam ve yetkindir (*kâmiletün tâmmetün*) ve orada dâimîdirler. Şeyler son olarak onda oldukları gibi ilk olarak da ondadırlar. Şeyler İlk Yaratıcı'dan (*el-Bârîü'l-evvel*) ayrılıp, yayılmaya ve genişlemeye başladıklarında bir kısmı diğer bir kısmının oluşunun sebebi olmuş olur, İlk Yaratıcı'dan ayrılmayıp, yayılmaya ve genişlemeye başlamadıklarında ise bir kısmı diğer bir kısmının oluşunun sebebi olmaz, aksine İlk Yaratıcı hepsinin oluşunun sebebi olur.[56]

Mutlak Bir'in Çoklukla İlişkisi

Tanrı-âlem ilişkisi başlangıçtan beri hem dinlerin hem de felsefenin en önemli problemlerinden biridir. İster deist ister teist ister ateist isterse agnostik olsun hemen her filozof bu konuya bir şekilde yorum getirmeye çalışmıştır. Bir'in merkezî bir konumda bulunduğu Yeni Platonculuk gibi felsefî bir sistemin içinde de bu konu kendine ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. *Üsûlûcyâ*'da "*Herhangi bir şekilde kendisinde çokluk bulunmayan Salt Bir (el-vâhidü'l-mahz) kendi birliğinden çıkmadan ve çoğalmadan nasıl şeyleri meydana getiriyor?*" sorusuna, Tanrı çokluğu meydana getirdiğinde kendi birliğindeki kuvvetinin eksilmeyip arttığı, bütünüyle her şey kendisine isnat edilse de O'nda çokluğun bulunmadığı ifade edilerek cevap verilmiştir.[57]

Varlık, İlk Yaratıcı (*el-mübdiü'l-fâil*) tarafından zamansız ve vasıtasız olarak meydana getirilmiştir. Varlık zamansız ve aracısız olarak meydana geliyorsa, nasıl olur da onları meydana getiren Bir, zaman dışı olabilir? Çünkü Bir, zamanın

[56] *Üsûlûcyâ*, § 98.

[57] *Üsûlûcyâ*, § 200.

da sebebidir (*illetü'z-zamân*); bir sebep neden olduğu şeyden daha sonra meydana gelemeyeceğinden dolayı, Tanrı da zaman öncesinde bulunan bir varlıktır, bu durum tıpkı gölge ile gölgesi olan şeyin ontolojik durumları gibidir.[58] Tanrı salt Bir olduğu için bütün her şey aracısız olarak O'ndan taşmış, feyz edenlerin ilki akıl olduğu için de o, Bir'den sonra en mükemmel varlık olarak kabul edilmiştir. Yüce âlem ise aklın aracılığıyla O'ndan taşmıştır. Tanrı'nın yani "*Salt Bir'in herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması ve bir şeyin yardımını talep etmeyişi, onun mükemmelliğin ötesinde bir yetkinlik oluşunun kanıtıdır.*"[59] Bu derece üstün bir varlığın sonradan meydana gelmiş olması ve O'nun sonucu olarak varolanların da noksanlıktan uzak olmaları, aracısız meydana gelmeleri ve öncesiz olmaları düşünülemez. Bir, ifadesi neredeyse imkânsız olan mükemmelliğin zirvesinde bulunması sebebiyle kendisinden başka bir şey yani ilk hüviyyet meydana gelmiştir. Bu ilk hüviyyet ortaya çıkar çıkmaz bakışını kendisini meydana getiren mükemmelliğin de ötesindeki Hakîki Bir'e (el-vâhidü'l-hakk) yöneltir, ondan gelen ışık ve aydınlıkla dolar ve böylece akla dönüşerek Tanrı'ya benzemeye çalışır. Bunun sonucunda akıl hareketsiz olarak nefsi meydana getirir. Tanrı aklı, akıl da nefsi hareketsiz olarak var kılmışlardır. Çünkü kendi sebebi sebepsiz olan, oluşturduğu şeyi de hareketsizce yapabilir, ancak nefis böyle değildir. Onu oluşturan akıl sebepli (*ma'lül*) olduğundan, artık *sebeplinin sebeplisi* olan nefis, şeyleri hareketsiz kalarak oluşturamaz. Hareketsiz bir şekilde mükemmelle yakın bir varoluşla meydana gelemeyen şeyler de tıpkı kendilerini oluşturan nefis gibi oluş ve bozuluşa tâbi olmak durumundadırlar. Fâni olan şeyden çıkan fiilin bâki olması çelişik bir durumdur dolayısıyla "*yapılan şeyin sâbit ve değişmez olup, onu yapanın yani hareketin bozuluşa tâbi ve geçici olması gerçekten çok anlamsız*" olurdu.[60] Nefis yüce ve bayağı olmak üzere iki tür hareket eder, kendi illetine (menşeine) doğru hareketi yüce (*ulvî*), illeti olduğu şeylere doğru hareketi ise bayağıdır (*süflî*). Bu "*nefsin bütün cevherlerde, hayvan, bitki ve basit cirimlerde tabiat ve his olan bir form meydana getirdiği*" anlamına gelir. Nefis ne zaman ki akıldan bakışını çevirip onu ihmal etti, işte o zaman yukarıdan aşağıya doğru bitkilere ulaşıncaya kadar tüm her şeyde varoldu. Nefis, yüce âlemdekilere kıyasla sönük

[58] *Üsûlûcyâ*, § 202.

[59] *Üsûlûcyâ*, § 240; *Enneadlar*, V.2.1.

[60] *Üsûlûcyâ*, § 241.

kalacak olsa da güzel sayılabilecek şeyler de meydana getirdi.[61] Bir'in önce akla, akıl aracılığıyla nefse ve nefis vasıtasıyla da bayağı âleme doğru bir inişi açıklandıktan sonra, nefsin bayağı âlemdeki mertebelere olan tesiri ve orada bulunuşu da şöyle izah edilebilir:

"Diyoruz ki: Nefis, tabiat, duyu ve onların özelliğine sahip diğer şeylere etki ettiğinde, onların her birini kendi seviyesine göre düzenleyip hiçbirinin kendi mertebesinden diğerine geçemeyeceği biçimde sağlamca yerleştirmiştir. Ancak eğer tabii hissî şeyler bir düzen ve nizama sahip olsalar bile, onların nizamı diğer aklî yüce şeylerin nizamından ve tertibinden farklı olur, zira tabii şeylerin nizamı hataya konu olacak şekilde bayağı ve alçaktır, yüce şeylerin nizamı ise kesinlikle doğru olduklarından dolayı hataya konu olmaları mümkün olmayacak şekilde şerefli ve yücedir. İlk sebepten kaynaklandıkları için yüce şeylerin nizamı doğru olur, bayağı şeyler ise düzenleri sebepli olan tarafından yani nefis tarafından ortaya konulmaları sebebiyle hataya konu olurlar. [244] Bitkilerde bulunan nefis sanki bitkilerin bir parçası gibidir, ancak bu bitkilerdeki nefis, bayağı ve değersiz bedenlerde bulunmak üzere aşağıya doğru hareket ettiği için nefsin diğer cüzlerine mukayeseyle en bayağı ve en bilgisiz parçasıdır. Nefis hayvanî bir şeyde bulunduğunda, yine o sanki hayvanî olanın parçası gibidi, ancak bu bitkisel nefsin parçalarından daha şerefli ve faziletli bir cüz olur ki o da duyudur. Nefis, insana iliştiğinde ise o en değerli ve faziletli parçalarıyla insandaki nefiste bulunur, çünkü o hisseden, hareket eden, akıl ve temyiz sahibi olarak bulunur, bu hareketi sebebiyle aklın özelliğine sahip olur. Yani nefsin hareketi ve güzelliği, akletmesi ve bilmesi ile olur. Nefis bitkilerde bulunduğunda onun bitkideki kuvveti sabit olarak bitkinin gövdesindedir. Sen ağacın kökünü kestiğinde onun kuruması, ancak başından ya da ortasından herhangi bir dalı kestiğinde bu ağacın kurumaması bunun böyle olduğunun kanıtıdır."[62]

Üsûlûcyâ'da bayağı âlemin, nefsin ve aklın nihaî olarak akibetlerinin ne olacağı meselesi çokluğun "dolaylı" kaynağı O'dur ve bu çeşitlilik yine O'nda toplanacaktır.[63] Tıpkı matruşka bir bebek gibi akıl, nefis, yüce ve bayağı âlem O'ndan taşmış ve tekrar O'nda "Bir"leşeceklerdir. Tanrı'nın, aklı, nefsi ve âlemi meydana getirmesinin bir zaman dilimi içinde gerçekleştiği düşünülme-

[61] *Üsûlûcyâ*, § 242.

[62] *Üsûlûcyâ*, § 243, § 244.

[63] *Üsûlûcyâ*, § 244.

melidir. Her fâil fiilini bir zamanda gerçekleştirdiği, her sebebin sonucundan önce var olduğu ve aralarında bir zamansal ilişki varsayılır fakat bu Tanrı için söz konusu değildir. Bir şeyin zamansal olup olmadığını araştıran biri o şeyin fâiline bakmalıdır, eğer fâil zamansal ise etkilenen de zamansaldır yani sebep zamansal ise sonuç da zamansaldır.[64]

Akıl

Yeni Platoncu doktrinde Tanrı'dan sonra gelen ve Tanrı'nın ona akıttığı veya yüklediği işlevleri varlık hiyerarşisinde kendinden sonra ikinci sırada bulunan nefse aktaran akıldır. *Üsûlûcyâ*'ya göre yüce âlemde soyut cevherler akıl adıyla anılırlar. Bu nedenle cevherler orada sâbit olarak bulunurlar ve yönelecekleri herhangi bir yer de yoktur. Tüm küllî aklî cevherler bir arzu ve iştiyaka sahipken, onlardan sonra ve üstte bulunan akıl için bu söz konusu değildir. Aklın Bir'den "*(...) taşması tıpkı doğum sancısı başlayan bir kadının doğumunun gerçekleşmesi gibi olur*".[65] Akıl bir şeyin öncesini ve sonrasını ayrı ayrı bilmez, o şeyin başını ve sonunu zaman itibariyle değil bir sıradüzeniyle bilir, tıpkı bir ağacı gören kimsenin gövdesi ve dallarını ayrı ayrı değil, tamamını tek bir seferde görüp algılaması ve daha sonra bir tasnif yapması gibi aklın bilmesi de tek bir seferde gerçekleşir. Bu, aklın önce küllîleri küllî olarak bildiğini ve sonra cüzîlere yöneldiğini gösterir. Aklın bir şeyi bilmesi için bir şeyden diğerine intikâl etmesi gerekmez. Zira "*Akıl şeylerin tamâmıdır. Akıl kendini aklettiğinde eşyânın tamamını akletmiş demektir. Eğer bu böyleyse deriz ki: Akıl kendi zâtını gördüğünde eşyânın tamamını görmüş demektir.*"[66] Akıl kendi âleminde bakışını kendisi dışında bir tarafa yöneltmez, duyular âleminde bulunduğunda ise bakışını nesneler dünyasına yöneltir ve bu nefsin kendini bedende ortaya koyması gibidir, gerçekten bedenle birlikte bulunduğu sırada bakışını eşyâya yöneltir, eşyâdan en ufak bir sıyrılma hâlinde de hemen yine kendine yönelir.

"*Nefis, sabit, sâkin ve hareket etmeyen akla yönelip ona doğru hareket ettiği için hareket sahibidir. Akıl sâbit, kâim olur ve hareket etmez (...)*"[67]Aksi takdirde nefis ve akıl bir

[64] *Üsûlûcyâ*, § 21.

[65] *Üsûlûcyâ*, § 8; *Enneadlar*, IV.7.13.

[66] *Üsûlûcyâ*, § 29; *Enneadlar*, V.5.1.

[67] *Üsûlûcyâ*, § 30; *Enneadlar*, IV.4.2-3.

tek şey olurdu, "*Çünkü bir şey hareketsiz bir şey üzerine yüklem (mahmûl) olduğunda, yüklem olan hareketli olmuş olur, aksi durumda yükleyen (el-hâmil) ve yüklem (mahmûl) tek bir şey olurdu ki bu ise imkânsızdır*."[68] Ancak nefsin akıl âleminde düzlemsel (*istivâ*) hareketi dikey (*meyl*) hareketinden baskındır, bayağı âlemde ise tersi söz konusudur. Burada aklın kendi içindeki hareketi, netice itibariyle bir harekettir ve her hareket bir dönüşüme yol açar, o halde akıl da dönüşmüş olur şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Ancak aklın hareketi kendi sebebini (*el-'illetü'l-ûlâ*) bilmek istemesinden kaynaklanır ve akıl sadece o zaman hareket eder fakat bu da nefsin aklî âlemdeki hareketi gibi düzlemsel bir harekettir. Dolayısıyla nefsin ve aklın yüce âlemdeki hareketinin düzlemsel bir hareket olması onların orada kategorik anlamda yakın olmalarına da işaret etmektedir. Şimdi konuyla ilgili Plotinus'u dinleyelim: "*Akıl bakışını kendine ve eşyâya çevirdiğinde hareket etmez çünkü bütün şeyler ondadır, sürekli tekrarladığımız gibi eşyâ ve akıl tek bir şeydir*."[69] Akıl cevherlerin kendilerinde hareket eder. Aklın şeyleri bilmesi, şeylerin içinde bulundukları bilme faaliyeti gibi değildir. Nefis bayağı âleme gelmeden önce orayı vehmediyorsa bu aklî bir tevehhümdür bu bilgi değil (*marife*) bilgisizliktir (*cehl*). Fakat bu bilgisizlik tüm bilgilerden daha faziletlidir, akıl da kendisinin altında yer alan şeylerin bilgisine sahip değildir. Çünkü akıl onların sebebidir ve sebep sebep olduğu şey hakkında bilgi sahibi olma ihtiyacı duymaz, zaten onu var eden odur ve onu bilmeden var edemez. Akıl, şeylerin içlerinde işleyen bilme süreci ve aracına ihtiyaç duymaz.[70] Aynı durum nefis için de geçerlidir, o da kendi altında bulunanların bilgisine ihtiyacı yoktur, zira sebep sebebi olduğu şeyin bilgisine ihtiyaç duymaz. Aklın nefisle olan ilişkisi ateşin sıcaklıkla olan ilişkisi gibidir. Ateşin sıcaklığıyla ulaştığı yerde etki etmesi gibi, akıl da nefis vasıtasıyla ulaştığı yerde etkindir. Nefisten şeylere ulaşan canlılık tamamen akıldan kaynaklanmaktadır. Nefsi akıl doğurduğu için onu tamamlayan da akıldır.[71]

İlk Yaratıcı, bir şeyi düşünüp taşınarak meydana getirmez, çünkü ortaya konan bir düşüncenin başlangıcı vardır, Tanrı içinse bir başlangıçtan söz edilemez. Bir düşünce bir başka düşüncenin sonucudur ve geriye doğru götürülebilir, fakat

[68] *Üsûlûcyâ*, § 32.
[69] *Üsûlûcyâ*, § 33; *Enneadlar*, IV.4.2-3.
[70] *Üsûlûcyâ*, § 38.
[71] *Üsûlûcyâ*, § 190.

düşünce öncesinde varolan bir şey olmalıdır ve bu düşünce ona dayanmalıdır. İşte bu dayanak noktası akıldan başka bir şey değildir.[72] Yüce âlem ve oradaki şeyler çok erdemli, şereflidir ve oradakilerin en şereflisi ve hikmetlerin en yücesi de İlk Hikmet yani Tanrıdır. Oraya ilişkin bilgilere önermelerin sonucunda elde edilen bilgilerle ulaşılmaz ve bu şekilde elde edilmez, ancak duyulara galip gelen salt aklî bir bakışla bilinebilir. Açık seçik ilklerin bilgisi *('ilmü'l-evâili'l-ûlâ*), önermeler ileri sürülerek elde edilmez, çünkü onlar, kendilerinden neticeler çıkarılan önermelerdir. Dolayısıyla buradaki yüce bilgiye ulaşabilimek için önermelere ihtiyaç yoktur, çünkü bu mürekkep olmayan basit/salt bir şeye de tekâbül ettiği için ona arazlar veya başka bilinmedik şeyler karışmaz.[73]

Görüldüğü üzere Plotinus Tanrı'nın her bakımdan aşkın ve yetkinliğini vurguladıktan sonra O'nun ilk eseri olan akıl, O'na en yakın olduğu için bu yetkinliklerin birçoğunu ilk akla da yüklemektedir. Bu bakımdan akıl, illeti olduğu akıl âlemini bilmekle, aklın sebebi olan İlk Yaratıcı'nın aklî âlemdeki tezahürünü görmüş ve anlamış olur.[74] Fâil olan şeylerin işlevleri bizatihi kendilerinden değil sıfatlarından kaynaklanır. "*Elbette kendisinde hiçbir sıfat bulunmayan İlk fâile (el-fâilü'l-evvel) gelince o, herhangi bir sıfat olmaksızın bizatihi (bi-hüviyyetihî) yapacağı şeyi gerçekleştirir.*"[75] Bu ilk fâil tek tek bizim akıllarımızın değil sürekli olan ilk aklın fâilidir. Çünkü o dâimî akıl bizdeki gibi kazanılmış (*el-aklü'l-müstefâd*) ya da sonradan edinilmiş (*mükteseb*) bir akıl değildir. Bu akıl, oluş ve bozuluşa tâbi olmayan bozulmayan ve sürekli olan bir akıl olması sebebiyle duyu dünyasında bulunan akılların prototipidir.[76]

Ay üstü varlık alanında Tanrı'dan meydana gelen şeyler birbirlerinin sebebidir ve bu durumda sebep belli bir gayeyi gerçekleştirmekle bir diğerine etkide bulunur. Tanrı ise herhangi bir şey için etkide bulunmaz, çünkü orada bir şeyin nedeni ile niçini aynı olduğundan O'ndan ilk meydana gelen akıl için de aynı şey söz konusudur. Fakat aklın ürünü olan tabiî şeyler için durum farklıdır, onlar için dolayısıyla bizim için de neden ile niçin ayrı ayrı şeylerdir.[77] İlk aklın

[72] *Üsûlûcyâ*, § 94.
[73] *Üsûlûcyâ*, § 284; *Enneadlar*, VI.6.6.
[74] *Üsûlûcyâ*, § 208.
[75] *Üsûlûcyâ*, § 88.
[76] *Üsûlûcyâ*, § 88; *Enneadlar*, V.8.3.
[77] *Üsûlûcyâ*, § 98.

tam ve yetkin bir varlık olduğu şüphe götürmez ve böyle olduğu için de kimse onda bir eksikliğin varolduğunu iddia edemeyeceği gibi bazı niteliklerin neden akılda bulunmadığını da soramaz. Çünkü aklın sıfatları akılla birlikte varolduğu için bu sıfatlar arasında öncelik sonralık ilişkisi yoktur. Dolayısıyla bir şeyin nedeni ve niçini akıl için bir tek şeydir.[78]

Filozofa göre Tanrı ile ilk akıl arasındaki fark şudur: Aklî olan şeyler duyusal olanları gerektirir, Tanrı ise aklî ya da duyusal hiçbir şeyi gerektirmez.[79] Buna göre Tanrı aklî ve duyusal hiçbir şeyi gerektirmeden tüm herşeyi en ideal dengede tutar. Aklî olan şeyler Tanrı'dan aracısız olarak meydana gelmişlerdir, duyusal olanlarsa yukarıdaki hakîki varlıkların yeryüzündeki modelleridir. Dolayısıyla ayakta kalmak ve varlıklarını sürdürebilmek için yukarıdaki varlıkları sürekli anmak durumundadırlar. Böylece görülüyor ki ilk çağlardan başlamak üzere gerek din gerekse felsefe alanında ontik varlığı yorumlarken daima metafizik varlık alanının fizik dünyayı etkilediği genel bir kabuldür. Plotinus'un da burada üzerinde titizlikle durduğu, bu etkilemenin nasıl ve ne şekilde olduğunu izahtan ibarettir. Tanrı'yı çokluktan ve değişimden uzak tutmak amacıyla o, aşağı âlemdeki varlıkların oluşum ve düzenini akıl ile nefse bırakmıştır. Zira onun bütün amacı salt ve aşkın bir Tanrı kavramına ulaşmaktır. Bu durumda ilk akıl ve ilk nefsin yeryüzünde yaşayan varlıkların akıl ve nefisleriyle olan benzerliği veya farkı nedir? sorusuna gelince Plotinus şöyle der: Yüce âlemde akıl ve nefis bir tanedir fakat bunlar bayağı âlemde bulunan tüm akıl ve nefisleri kuşatır durumdadırlar. Ancak bayağı âlemdeki akılların toplam sayısı yüce âlemdeki ilk akla eşittir denilemez, çünkü o bundan çok daha kuşatıcıdır. *Üsûlûcyâ*'da akılla nefsin ilişkisi, ateşle sıcaklığın ilişkisine benzetilmektedir. Ancak ateşin sıcaklığı bir şeye ulaşıncaya kadar yayılır, orada durur ve ateşin ısısı azalır fakat küllî aklın nefisle yayılması bu şekilde olmaz, o kendisinden hiçbir şey yitirmeksizin etkisini sürdürür.

Nefis

Nefisle ilgili antik dönemde Platon'un *Timaios* ve *Phaidon* adlı diyalogları başta olmak üzere çeşitli eserlerinde ve Aristoteles'in *De Anima*'sındaki nefis (ruh)

[78] *Üsûlûcyâ*, § 110; *Enneadlar*, VI.7.2.

[79] *Üsûlûcyâ*, § 142.

telakkilerinin sonraki felsefî doktrinlere az çok tesir ettiği felsefe tarihçilerince belirtilmektedir. Bu konudaki birikimin Yeni Platoncu felsefeye büyük ölçüde yansıdığı hatta Tanrı ve akıl kavramlarından daha geniş bir yer tuttuğu söylenebilir. Şöyle ki *Üsûlûcyâ*'nın başından itibaren sonuna kadar nefis problemi üzerinde sıklıkla durulduğunu ve her vesileyle gönderme yapıldığını görmekteyiz. Mesela Tanrı ile âlem arasında bulunan iki temel özden biri akıl diğer ise nefistir, şu var ki aklın yönü yukarıya/tanrısal âleme, nefsin yönü ise aşağıya yani fizîkî dünyaya/tabiata dönüktür.

Daha önce bahsedildiği üzere Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik bir argüman öne sürmeme durumu aslında yüce âlemin tamamı için dolayısıyla nefis için de geçerlidir. *Üsûlûcyâ*'da ilk bölüme başlanırken bu durum ifade edilmiş, nefsin maddî bir yapıya sahip olmadığı, ölmediği, bozulmadığı açık-seçik bir şekilde ortada olması sebebiyle onun bu bayağı âlemle yani çoklukla olan ilişkisinin araştırılacağı belirtilmiştir. Yüce âlemde bulunan tümeller sabit ve hareketsiz bir şekilde orada bulunur, bulundukları mekân dışında yönelecekleri ve gitme iştiyakı duyacakları başka bir mekân yoktur. Akıl dışındaki tüm küllî cevherler ve bunların arasında yer alan nefis de istek/arzu/iştiyâk yetilerine sahiptir. Nefis bazen küllî bazense cüzî bir arzu duyar; küllî bir şevk duyarsa kendisinden yukarıda bulunanları, cüzî bir arzu duyduğunda da kendisinden aşağıdakileri tasavvur eder ve ona doğru meyleder. Fakat hiçbir zaman maddî varlığın bir parçası veya bir fonksiyonu olmayıp bağımsız bir cevherdir, şöyle ki: "*Nefis cüzî şeylerde yer aldığında onların içinde kuşatılmış olarak bulunmaz, yani cismin içerisinde mahsur kalmış gibi değildir aksine onun içinde yer alır fakat ondan bağımsızdır.*"[80]

Her cisim nitelik ve niceliğe sahiptir, cismin niceliksiz olması mümkün değildir. Eğer bir cismin niceliksiz olması mümkünse, niteliksiz olması zorunludur. Dış dünyada nicelikler (1, 2, 3 vb.) ve nitelikler (kırmızı, büyük vb.) tek başlarına yer almazlar. "Kırmızı bir elma", "Beş büyük bina" örneklerinde olduğu gibi cisim niceliğin altında yer alır, nitelik niceliğin altında yer almaz. Yani "kalem" dediğimizde aslında onun hem "birliğine" ve hem de "varlığına" işaret etmiş oluruz. Ama hiçbir niteliğini ifade etmek durumunda değiliz. Dolayısıyla küllî nefis ve akıl için bu durum geçerlidir. Nefisler de akıl ve diğer yüce âlemin

[80] *Üsûlûcyâ*, § 9.

unsurları gibi ölümsüzdürler, Bir'in kendisine yönelir ve ona dönerler ancak tabiat ve oradaki varolanlar, doğrudan Sebepsiz Sebep olan Tanrı tarafından değil, nefis aracılığıyla aklın sonucu olarak bulunduklarından yok olup giderler.[81] Nefis kendisinin maddede bulunduğunu akıl vasıtasıyla bilir ve nefis maddî âleme ilişkin tasavvurunu akıl yardımıyla sağlamaktadır. İlk olan Bir hakîki sebep, hakîki nur ve iyi ise, ondan meydana gelen sebepli de hakîki sebepli, hakîki nûr alma imkânına sahip olan bir şey olmalıdır. Bu durumda Tanrı'nın tek başına bulunması ve onu meydana getirmesi gereklidir. Benzeri durum aklın nefsi, nefsin de bayağı âlemi meydana getirmesi için geçerlidir. Nefis, etkilerini kabul eden bu bayağı âleme "*gücü ve kuvvetindeki cömertlik (doğurganlık) görülsün*" diye düşmüştür.[82] Tanrısal âlemden düşüp süflî âlemde tanıştığı ilk maddî varlık heyûlâdır, dolayısıyla nefsin taşıdığı iyiliğe mazhar olan da o olmalıdır. Böylece şekilsiz, biçimsiz ve gayrı maddî bir güç olan heyûlâ nefsi kabul etmekle güç halinden fiil haline geçip somutlaşmaktadır. Plotinus der ki: "*Burada iyilikten (hayr) kastım ilk sûrettir (form)*". Duyulur âlemde bulunan her şey nefisten gelen bu iyilikten kendi kabiliyeti ölçüsünde bir pay almaktadır.[83] Buna bağlı olarak fizik dünyadaki doğal varlıkların açılımı *Üsûlûcyâ*'da[84] nefsin tabiata niçin bulaştığı ve varlık hiyerarşisinde yukarıdan aşağıya iniş sırasının Tanrı, akıl, nefis, heyûla, tabiat ve oluş şeklinde gerçekleştiği söylenebilir.

Nefsin bedende bulunmasına gelince bu durum bir mekânda yer eden bir cismin durumu gibi değildir. Öncelikle mekân ancak cismâni bir şeyi kuşatır, nefis cisim değildir, dolayısıyla onun bir mekânla kuşatılması ve beden kabının içine doldurulmuş bir şey olması söz konusu olamaz. Nefis fonksiyonlarıyla ve kuvveleriyle bedenin içinde bulunur, tıpkı elektrik enerjisinin bir âlette bulunması gibi. Cismin tamamı bulunduğu mekânın tamamında yer almaz, her bir parçası başka bir konumda başka bir özellikle bulunur, ancak nefsin bedendeki hâli fizyolojik olarak bir DNA'nın bedendeki durumu gibidir, nefsin tüm özellikleri bedenin her hücresinde bulunur. " Cismin bir mekânda bulunma şekli, nefsin bedende bulunma şekli gibi değildir;böylece cismin bir parçasının bulunduğu mekânda tamamı yer almaz ancak nefsin bir parçasının bulunduğu

[81] *Üsûlûcyâ*, § 246.

[82] *Üsûlûcyâ*, s. 85; *Enneadlar*, IV.8.1.

[83] *Üsûlûcyâ*, s. 86; *Enneadlar*, IV.3.19-20.

[84] *Üsûlûcyâ*, s. 86-87.

yerde tamamı bulunur. Nefis mekânı kuşatır ama mekân onu kuşatamaz, zira nefis mekânın illetidir ve ma'lûl illeti kuşatamaz, aksine illet ma'lûlü kuşatır."[85] Plotinus mekânı cismin en dış yüzeyi şeklinde tanımlarken onun Aristotelesçi gelenekten hayli uzak düştüğünü görmekteyiz. Zira Aristoteles'e göre mekân, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında hayâlî yani tamamen gayrı maddî bir şeydir. Ayrıca Plotinus'a göre o mekânda bulunan cisme hareketi veren mekândır. Ancak bu durum nefis-beden ilişkisinde geçerli değildir, yani nefise hareketi veren beden değil, bedenin hareketinin illeti nefistir. Ayrıca mekânda temekkün eden şey mekânla birlikte kâimdir, yani mekân varsa vardır, mekân yoksa ortadan kalkar. Fakat biz nefis-beden ilişkisinde bu durumun tam tersini görüyoruz: Nefis bedendeyken kısmen bilinirken, beden ortadan kalkınca daha yalın ve saf bir şekilde bulunduğundan ayrıntılarıyla bilinir.[86] Ayrıca "*Nefsin bedende bulunması parçanın bütünde (küll) bulunması gibi değildir. Çünkü nefis bedenin bir parçası (cüz) değildir.*"[87] Aynı şekilde beden de nefsin bir parçası değildir. Madde-form ilişkisinde madde bozulmadığı sürece form onda kalır. Buna karşılık nefis-beden ilişkisinde durum böyle değildir, zira beden bozulmasa da nefis onda kalmaya devam etmez: "Beden bozulmaksızın nefis ondan ayrılır. Madde sûretten önce, beden [de] nefisten önce değildir. Böylece sûreti heyûlâda var kılan nefsin bizatihi kendisidir. Çünkü nefis heyûlâyı tasavvur eder ve heyûlâ vücûd bulur."[88]

Bütün bunların yanısıra nefsin bir mekânda bulunmadığı ifade edildikten sonra belirtilmesi gereken bir husus daha vardır: Bu da nefsin icraatını ve işlevini göstermesi için gerekli olan bir mekâna ihtiyacı olmadığıdır. Zira nefsin etkisi fiilini gösterdiği yerin/organın özelliği nispetinde farklılık gösterir.[89]

Nefsin bölünüp bölünmemesi konusuna gelirsek, nefis bizatihi değil arazlar aracılığıyla bölünür, dolayısıyla nefis için araz durumunda olan cisim bölünürse nefis de bölünmüş demektir. Bu durum bedendeki nefis için düşünen, hayvânî, şehevî tarafların farklı olduklarını ifade etmememizde olduğu gibidir. Ancak nefsin bizatihi kendisi kesinlikle bölünmez: "Nefis bölünmez" dediği-

[85] *Üsûlûcyâ*, § 48.

[86] *Üsûlûcyâ*, § 50.

[87] *Üsûlûcyâ*, § 51; *Enneadlar*, IV.3.19-20.

[88] *Üsûlûcyâ*, § 53.

[89] *Üsûlûcyâ*, § 49; *Enneadlar*, IV.3.19-20

mizde bunu zâtı itibariyle mutlak olarak söyleriz; "nefisbölünür" dediğimizde ise izafî olarak, arazî olanı kastederiz. Çünkü nefis ancak cisimlerde olduğu sürece bölünebilir. Cismin doğasının canlı ve duyuma sahip olmak ve cismin bütün cüzlerine yayılmak için nefse ihtiyaç duyduğunu gördüğümüzden nefsin bölündüğünü söyledik. Bununla nefsin cismin kısımlara ayrılmasıyla bölündüğü için, cismin her bir parçasında bulunmasını kastediyoruz."[90] Dolayısıyla nefis sadece cisimle birlikteyken bölünür, bedenin tüm parçalarında nefsin bulunmasıyla kastedilen de budur.

Yukarıda anlatılanlardan anlaşıldığı üzere nefis cisim değildir. İki cisim birleştiğinde ikisinin de eski halinden daha büyük bir mekâna ihtiyaç duyduğu, ayrıldıklarında ise bu mekândan daha küçük bir yer kapladıkları herkes tarafından kabul edilen bir hakikattir. Ancak bu durum nefis-beden birleşmesinde gözlenmemektedir. Nefis bedene girdiğinde beden eski mekânından daha büyük bir mekâna ihtiyaç duymadığı gibi onun bedenden ayrılmasıyla da daha küçük bir mekâna ihtiyaç duymak bir yana ilginç bir şekilde biraz daha büyür ve muvakkat bir süre için şişer. İşte bu durum bize nefsin cisim olmadığını bir kere daha göstermektedir.[91]

Nefsin basit mi yoksa mürekkep mi olduğuna dair tartışma *Üsûlûcyâ*'da ele alınan bir başka konudur. İlkçağın meşhur hekimi Galen'den itibaren nefsin latîf bir cisim olduğuna dair görüş, Hellenistik dönemde olduğu gibi İslâm ve Latin Ortaçağ'ına da bir şekilde yansımıştır. Cismin en az iki şeyin birleşmesinden mürekkep olması gerekir ve bu iki şeyden birinin canlılık katan kısım olması icap eder. Bu durumun nefis için söz konusu edilmesi düşünülemez, ayrıca onun basit olduğu kabul edilen dört unsurdan mürekkep olması da düşünülemez, çünkü "*bunlar nefis sahibi değildir.*" [92] O halde nefis cisim türlerinden hiçbiri değildir. Bu noktada Plotinus maddî kâinatta var olmayı ve varlığı sürdürmeyi nefsin işlevine bağlamaktadır. Ona göre basit olsun mürekkep olsun nefsânî bir güce olmayan hiçbir şey sürekliliğini koruyamaz. Çünkü cisim oluş sürecinde varolur ve süreksizdir, eğer evrenin de bir nefsi olmasaydı o da yok olup giderdi. Bütün cisimler cisim olmak bakımından tek bir heyûlâdan kaynaklanır ve yine onun içinde parçalanarak kaybolurlar. Nefis cisimse onun da bu heyûlâya

[90] *Üsûlûcyâ*, § 42; *Enneadlar*, IV.7.4.

[91] *Üsûlûcyâ*, § 61; *Enneadlar*, IV.7.8.

[92] *Üsûlûcyâ*, § 218.

geri dönmesi ve yok olması gerekir, ayrıca oluş ortadan kalkacağı için evrenin de buna bağlı olarak ortadan kalkması gerekir ki bu imkânsızdır.

Nefsin latîf bir cisim olmasına tekrar dönecek olursak bilinmelidir ki "*Bütün cisimler ağır olsun veya hava ve rüzgâr gibi latîf olsun, akışkandır.*"[93] Havadan daha latîf olan bir cisim de yoktur. Nefis ağır ya da hafif tüm cisimlerden daha kıymetli, faziletli ve şereflidir. Ağır ya da latîf tüm cisimlerin teklikleri (*vahdâniyye*) ve birleşmelerinin (*ittisâl*) sebebi nefstir, aksi halde cisimler birliğini ve özelliğini koruyamaz ve dağılıp giderlerdi. Çünkü dağılma ve parçalanma cismin niteliğidir. Bu niteliğe sahip bir cismin kendi varlığının ilkesi, ayakta kalmasının ve birliğini muhafaza etmesinin sebebinin yine kendisi olması imkânsızdır. Hava da cisim olmak bakımından bu eksikliği kendinde barındırır dolayısıyla kendisi açıklanmaya muhtaçken cisimlerin birliğini sağlayan bir ilke olması da mümkün değildir.

Böylece evren nefisle birlikteyken dirliğini korur ve ayakta kalır, ondan ayrıldığında da yok olur gider. Bu durum bizi "*şeylerin bütün cisimlerden önce basit, mürekkep ve nefis olması gerektiğini bilmeye zorlar.*" Bu cümle gerçekten dikkatleri üzerinde toplamaktadır, çünkü şimdiye değin cisimler basit ve mürekkep olarak iki kısımda ele alınarak, nefis basit cisimler arasında görülürken burada üçüncü bir kategori olarak ayrı bir konuma yerleştirilmekte ve nefis basit ve mürekkep olma dışında üçüncü bir boyut olarak kabul edilmektedir. Bu konuda Plotinus düşünce tarihine göndermede bulunarak nefis cevherini farklı yorumlayanların görüşünü eleştirmektedir. Şöyle ki "latîf" olarak nitelenmesinden ötürü nefis ya ateş ya da hava şeklinde tanımlanmıştır. Bazı filozoflar tanımları gereği nefis için bir mekân belirlemek zorundaydırlar. Oysa cisimler nefsin mekânı değil, nefis cisimlerin mekânıdır.[94]

Konunun burasında filozof form kavramı üzerinde durmakta ve formun bir yüklem olduğunu savunmaktadır. Hatırlanacağı gibi Aristoteles felsefesinde form yüklem değil cevherdir. Plotinus'a göre ise şekil yüklemdir (*inne'l-hey'ete mahmûletün*) ve şeklin bir heyûlası yoktur. Çünkü yüklem yüklenen şeylerin bir parçasıdır. Her cisim sahip olduğu niteliğin etkisini nitelediği şeyde gösterir, sıcak, soğuk, siyah, beyaz gibi. Bu niteliklerin herbiri kendi fonksiyonunu icra

[93] *Üsûlûcyâ*, § 226- § 227.

[94] *Üsûlûcyâ*, § 228.

eder ve bir başkasına karışmaz. Siyah soğuk demir bir çubuğun, siyahlığı onu ısıtmaz, soğukluğu beyaza dönüştürmez, her biri kendi görev tanımı çerçevisinde etki eder. Fakat ne türlü olursa olsun tüm bunların hepsinde yer alan bir fonksiyonun varlığı inkar edilemez bir gerçektir. Bu da cismî cevherin dışında bir şeyin varlığı yani nefsin eşyâ üzerindeki fonksiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır.[95] Burada sûretin (form) ve ona bu şekli verenin ne olduğu konusuna gelince, ona şekil kazandıranın heyûlâ olmadığı, onun kendiliğinden nefis oluşturamayacağı gibi kendi özünden onu meydana getiremeyeceği de belirtilmektedir. Ölümden sonra nefis bu âlemde görevini tamamlayıp bedenden ayrılarak ulvî âleme yönelir. Onun bedenden ayrılması kendisini daha zayıf değil güçlü kılar. O, aklî âleme yükselmesinden dolayı da kendi öz hâlinden daha kuvvetli olur.[96]

Görüldüğü gibi burada nefsin akılla birleşmesi/ittihâdı ile ilgili olarak onun aklın içinde eriyip gitmeden aksine kendi varlığını koruyarak, akıl hâlini aldığı anlayışı savunulmaktadır. Ayrıca nefis hem kendini bilir hem de kendini bildiğini bilir dolayısıyla böylece o hem akıl hem de akleden olur. Bu durum "*Nefsin akılla ittisâli ve onunla birleşmesi (tevahhud) o derecedir ki nefis ve akıl neredeyse tek bir şey olur*" şeklinde ifade edilmiştir. Kendi özlerini korumak kaydıyla nefis akıl, akılsa nefis olmuştur, bu gerçekten kavranılması güç bir durumdur.

Nefis zamana tâbi olmadığı için eşyâyı zamansız olarak bilir, çünkü o zamanın sebebidir. Dolayısıyla onun bilmesi de zaman üstüdür. O basit olsun mürekkep olsun bir şeyi zamanlı olarak bilmez, evet onun bilmesinde bir ayrımdan söz edilebilir, ancak bu gözün bir ağacı gördüğünde gövde ile dalları arasında yaptığı ayrım gibidir. Göz ağacı bir seferde topluca görür fakat onun dallara ve gövdeye sahip olduğunu bilir. Nefis de bir şeyi tek bir seferde bilir. Şöyle ki: "Nefis bir şeyi bölüp parçalamayı arzu ettiğinde bunu vehimde değil akılda yapar. Akılda bölümleme yapmak herhangi bir farklılığa yol açmadığı gibi aksine akılda, vehim ve duyularımızdan çok daha kuvvetli bir birlik söz konusudur. Dolayısıyla nefis bir şeydeki öncelik-sonralık ilişkisini, tıpkı ağaçta gövdenin dallardan önce varolduğunu bilmesi gibi bilir fakat bunu "*zamanla değil (lâ bi'z-zamân), sıra düzeniyle (bi't-tertîb) bilir*"[97]

[95] *Üsûlûcyâ*, § 230.

[96] *Üsûlûcyâ*, § 34; *Enneadlar*, V.3.3.

[97] *Üsûlûcyâ*, § 27; *Enneadlar*, IV.4.1.

Nefis akılla cisimler arasında bir aracıdır ve yüce âlemdeyken de duyu hissine sahiptir, ancak oradaki duyu aklî bir duyudur. Oluş kazanıp cisimlere yerleştiğinde nefis, cismânî duyulara da sahip olur. Nefis akıldan aldığı güçle cisimlerin üzerine taşar ve bu kuvvet cisimlerde duyu olarak tezahür eder. Dolayısıyla nefis akılla cisimler arasında bir aracı durumundadır. *Üsûlûcyâ*'da Pitagorasçıların, insan bedeninin karışımlarla mezc olması ve bunun sonucunda insan bedenini ayakta tutan şeyin uyum (*îtilâf*) şeklinde tanımlanmış olması zikredilerek çok net bir şekilde bu görüş reddedilerek nefsin cevher olduğu, uyumun ise araz olduğu vurgulanmıştır.[98]

Anlaşıldığı üzere cisimlerde varolan uyum inkâr edilmemekle birlikte, bedenki âhengin bizatihi sebebi olamayacağı üzerinde durularak, uyum varsa da onu var kılan nedir? sorusuna cevap olarak nefsin bizatihi kendisi olduğu vurgulanmıştır. Açıkça görüldüğü gibi burada Plotinus, ruhu bir armoni olarak tasvir eden üstadı Platon'dan ayrılıp Aristoteles'in görüşüne yakın durmaktadır. Dolayısıyla ona göre nefis cisimlerin birbirleriyle uyumu sonucunda ortaya çıkan bir şey değildir.

Üsûlûcyâ'da önde gelen filozoflardan bir kısmının nefsi "bedenin kemâli" (*en-nefsü tamâmü'l-beden*) şeklinde tanımladığına vurgu yapılarak isim zikretmeden Aristoteles'e gönderme yapılmaktadır ki doğrudur, zira o, nefsi "potansiyel canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlar. Bazen de "nefis doğal cismin son yetkinliğidir" der.[99] Nitekim Grekçe bir terim olan *entellehia* Arapça'da tam karşılığı bulunmadığı için mütercim söz konusu terimi Arapça fonatiğine uydurarak "*entalâşiyâ*" şeklinde ifade etmiştir. Bu iki tanım arasında gerçekte bir fark yoktur. Sözgelimi doğal bir cisim olan buğday tanesi potansiyel olarak canlıdır, onu nemli toprağa ektiğimizde bir süre sonra kabuğunu çatlatıp bir filiz verecektir. İşte bu, doğal cismin önceki durumuna nispetle ilk yetkinliği (*entellehia*) sayılır. İşte buğday tanesinin bu hareketi veren onun nefsidir. İkinci tanıma göre ise söz konusu buğday tanesi çimlenip toprak üstüne çıkarak gelişmesini tamamlayıp kendisi gibi taneler meydana getirmesi onun son yetkinliğidir. Aristoteles'in nefsi, bu şekilde tanımlaması düşünce tarihinde eleştirilere konu olmuştur. Zira buğday tanesine o ilk veya son yetkiniği yani

[98] *Üsûlûcyâ*, § 71; *Enneadlar*, IV.7.8.

[99] Aristoteles, *De Anima* 412b*: "Nefis: bilkuvve hayat sahibi ve sonradan olan cismin ilk yetkinliğidir."*

formu veren nefsi olduğuna ve ölümle birlikte formun da ortadan kalkacağına göre, bu yaklaşım nefsin de ölümlü olduğunu göstermektedir. İşte Aristoteles'in bu yaklaşımının Yeni Platoncu felsefede de eleştiri konusu olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, eğer nefsin yetkinlik olduğunu söyleyenler onun bilfiil cisim-sûret ilişkisindeki sûrete benzediğini iddia ediyorlarsa bu nefis için söylenemez, çünkü bir cisimden bir parça eksildiğinde sûretinde de bir eksilme olacaktır, yani hem maddesi hem sûreti eksilecektir, halbuki bedenden bir kısım eksildiğinde nefiste herhangi bir eksilme söz konusu olmaz.[100]

Nefsin kendini bilmesi ve tekrar ulvî âleme yükselme arzusu *Üsûlûcyâ*'da üzerinde durulan başlıca konulardan biridir. Ancak belirtmemiz gerekir ki Plotinus da Aristoteles'den beri süregelen anlayış doğrultusunda nefsi bitkisel, hayvanî ve aklî olmak üzere üç kısımda mütalaa etmektedir. Bu sonuncusu yani aklî nefis bedenin kirliliğinden en az etkilenmiş olduğundan, bedenden ayrılma vakti geldiğinde oyalanmadan, geldiği yer olan mânevî cevherlerin (tümellerin) yer aldığı âleme doğru harekete geçer. Bedenin kirliliğine biraz bulaşmış olan nefisler ise bulaştığı oranda yukarı çıkma konusunda ciddi bir zahmet ve zorlukla karşılaşıp onları aştıktan sonra varacakları yere ulaşırlar.[101] Kolaylıkla anlaşılacağı üzere Plotinus'un bu yaklaşımı tamamen Platon'un ruh hakkındaki görüşünü yansıtmaktadır. Nefsin kendi bilincinde olma hali sonucunda yukarı yükseliş süreci ve nasıl olup da bu bayağı âleme düşmek durumunda kalışı *Üsûlûcyâ*'da aşağıdaki ilgi çeken ifadelerle dile getirilmiştir:

> "Bazen nefsimden soyutlandığımda ve bir bakıma bedenimden sıyrıldığımda ve sanki bedensiz soyut bir cevher olarak kaldığımda, böylece kendi zâtımın içinde ona dönmüş ve diğer tüm şeylerden uzaklaşmış olurum. O zaman aynı anda bilen, bilgi ve bilinen olurum. Zâtımda bir güzellik, nur ve değer gördüğümde, şaşkınlıktan susakalırım, böylece etkin hayatın sahibi şerefli ve değerli ilâhî âlemin bir parçası olduğumu anlarım. Bunu kesin olarak bildiğimde bizzat bu âlemden ilâhî âleme yükselirim. Ve sanki orada bulunup, oraya bağlı gibi olurum, böylece bütün aklî âlemlerin hepsinin üstünde olurum ve kendimi ilâhî şerefli bir konumda görürüm ve orada kulakların işitmediği, vasfetmekten dilin yetersiz kalacağı güzellikte bir nur görürüm. Bu nur ve güzellik beni tamamen sardığında ve tahammül edecek gücüm kalmadığında, akıl seviyesinden düşün-

[100] *Üsûlûcyâ*, § 76; *Enneadlar*, IV.7.8.

[101] *Üsûlûcyâ*, § 10.

> me ve fikir seviyesine düşerim. Fikir ve düşünme âleminde bulunduğumda, bu düşünme o nur ve güzelliği örter ve ben o yüce ilâhî mevkiden bu fikir âlemine nasıl düştüğüme şaşakalarım, bedeni bırakıp nefsimi güçlendirdikten sonra, nefis önce akıl âlemine sonra ilâhî âleme yükselir, sonra bütün nurun ve güzelliğin kaynağı olan o nur ve güzellik konumuna ulaşırım. Nefsim bedenin dışında değilken ve beden elbisesine bürünmüşken, nefsimi nurla dopdolu olarak nasıl gördüğüm şaşılacak bir şey!"[102]

Nefis, kendisini bedenden soyutlanıp, varlığına ilişkin bilincini yeniden kazanınca, geldiği yere olan yolculuğunun başlangıcındadır. Yükseliş başladığında ilk önce gökyüzüne oradan da daha yukarılara yükselir ve kendisini hayretler içinde bırakan muhteşem bir nurla/ışıkla karşı karşıya kalır. Yukarıdan, bayağı olan bu âleme dönüp baktığında, neden oraya inmiş olduğuna bir mâna veremez ve bütün bu anlatılanlar ilk başta belirttiğimiz gibi sadece bir soyutlamadır, bedene bağımlı olduğu halde nefsin bu soyutlamayı yapabiliyor olması ise gerçekten çok şaşırtıcıdır. Şaşırtıcı olan bir başka husus da Tanrı'dan sonra evrende her şeyi düzenleyen akıl ilkesi, filozofun Tanrı'ya yükselmesinde bir noktadan sonra ihmal edilerek devreye kendinden geçme (*vecd*) hali girmekte, o hali yaşarken tarifi imkânsız haz almaktadır. Bu haz aklî olmaktan çok ruhî ve mânevîdir. Böylece filozof, nihâî amacın akılla değil ancak sezgiyle gerçekleşeceğini vurgularken mistisizme önemli ölçüde kapı aralamaktadır.

Nefis bayağı âlemden yüce âleme yükseldikten sonra bu âleme ilişkin bir şeyi hatırlayıp hatırlamadığı ve eğer hatırlıyorsa bunun nasıl olduğu önemli bir sorudur. Bu sorunun cevabını yine filozofun yukarıdaki ifadelerinde bulmaktayız. Şöyle ki, nefis saflaşıp billurlaştığı her an bayağı âlemle olan ilişkisini kesmeye çalışır ve bakışlarını yüce âleme yöneltir. Bu âlemde değişen nesnelere ilişkin bilgi de değiştiği ve süreksiz olduğu için buraya dair bir şeyi orada hatırlamak istemez. Yüce âleme ilişkin şeylerse sürekli, ebedî ve yetkin olanlara dair olduğundan oradaki şeyleri de unutmaz dolayısıyla hatırlamaya ihtiyaç duymaz.[103] İşte filozofun bu konudaki net ifadesinde: "*Nefis bu âlemden ayrılıp yüce aklî âlemde bulunduğunda öğrendiklerinden özellikle de elde ettiği bayağı (denî) bilgiden hiçbirşey hatırlamaz, aksine bu âlemde kazandığı bütün şeylerden kurtulmaya çabalar*"[104] denilerek

[102] *Üsûlûcyâ*, §13; *Enneadlar*, IV.8.1.
[103] *Üsûlûcyâ*, § 23. *Enneadlar*, IV.4.1.
[104] *Üsûlûcyâ*, § 39; *Enneadlar*, IV.3.19-20.

böylece nefsin bayağı âlemden kurtuluşu oraya dair bilgisinden kurtulmasına bağlanmıştır. Bununla birlikte nefis yüce âlemdeyken bildiği gibi bilkuvve olarak bu âlemdeki aklî şeyleri de bilir, fakat bedende bulunduğu için soyut olan bir bilgiyi edinmek isterse, o zaman kuvve halinden fiile durumuna geçer, çünkü yüce âlemde fiile alanına çıkma ihtiyacı duymayan nefis, basit âlemde buna ihtiyaç duyar. Bu soyut cevherin bizatihi kendisi aktif hale geçer ve onu tamamlar. Dolayısıyla nefis aynı imkânla aklî yüce cevherleri yüce âlemde gördüğü gibi burada da görür fakat orada bunları görmek için kuvve hâlinde olması yeterliyken, burada onları görebilmek oldukça yorucu ve zahmetli fikrî bir çile çekmesi gerekir. Müellifin ifadesiyle: "*Bu kuvvet ancak seçkin insanları (havâssu'n-nâs) ve mutlu bir topluluktan olan kimseleri (min ehli's-saâde) uyandırır. Bu kuvvetle nefis orada olsun burada olsun değerli yüce şeyleri görür.*"[105]

Nefsin yukarıdan düşüş süreci sürekli bir mekân bulana kadar devam eder, böylece o bir oluştan diğerine değişmez, bir mekândan diğerine geçiş yapar ve hatırlama yetisine sahiptir. Güneş ve ay gibi göksel nefse sahip göksel cisimler ve küllî nefis de hatırlama yetisine sahip midir şeklinde bir soru akla gelebilir. Ancak filozof der ki, onlar bizim arzu edip ihtiyaç duyduğumuz şeylere ihtiyaç duymazlar, dolayısıyla hatırlamaya da ihtiyaçları yoktur. Ayrıca göksel cisimlerin nefsleri aklî âlemi ve yüce yaratıcıyı sürekli olarak görüp hissetmelerinden dolayı unutmaya imkân ve hatırlayama da ihtiyaçları olmaz.[106]

Herbir nefis için biri akılla ulvî olana, diğeri cisimle bayağı olana yönelen bir şey vardır, dolayısıyla nefis tamamiyle duyusal âleme düşmüş değildir.[107]

Sudûr Süreci

Daha önce de belirtildiği üzere Yeni Platoncu felsefenin orijinal yönlerinden biri sayılan sudûr (emanation) teorisi evrenin oluşumunu sistematik bir sıra düzeni içinde açıklamakta ve tanrı-âlem-insan ilişkisini çift taraflı olarak izah etmektedir. Buradaki hedefimiz sudûr teorisini tüm yönleriyle ve felsefe tarihi içerisindeki geçirdiği tüm evrelerle ele almak değil *Üsûlûcyâ*'da tespit edebildiği-

[105] *Üsûlûcyâ*, § 174; *Enneadlar*, IV.4.5.
[106] *Üsûlûcyâ*, § 178- § 179; *Enneadlar*, IV.4.5.
[107] *Üsûlûcyâ*, § 149; *Enneadlar*, IV.8.8.

miz unsurları itibariyle zikretmek olacaktır. Kitabın hemen başında sudûrdan en yalın haliyle şu şekilde bahsedilmektedir:

> "O sebeplerin sebebidir ve onun yaratıcılığı yaratma türlerinden biridir. Işıksal (nûriyye) bir kuvvet bulunduğu yerden akla, sonra onun aracılığıyla felekî küllî nefse ve akıldan da nefis aracılığıyla tabiata yayılır. Nefisten tabiat aracılığıyla oluş ve bozuluş âlemine yayılır. Bu fiil onda herhangi bir hareket meydana gelmeksizin gerçekleşir. Tüm şeylerin hareketinin kaynağı odur ve şeyler bir tür şevk ve istekle ona doğru yönelirler"[108]

Burada izah edildiği üzere kesinlikle Tanrı her şeyin sebebidir, ondan çıkan ışıksal bir güç önce akla, akıl vasıtasıyla felekî küllî nefse, nefis aracılığıyla tabiata, tabiat aracılığıyla oluş ve bozuluş âlemine yayılır. Bütün bunlar olurken Tanrı'da kesinlikle bir hareket meydana gelmez, ancak her şeydeki hareketin kaynağı O'dur çünkü O Aristoteles'in da dediği gibi hareket etmeyen ilk hareket ettiricidir. Varlığın Tanrı'dan taşması bir metaforla şöyle ifade edilir: "*(...) aklın taşması tıpkı doğum sancısı başlayan bir kadının doğumunun gerçekleşmesi gibi olur.*"[109] Böylece bu artık önüne geçilemez, durdurulamaz bir işleyişin başlaması anlamına gelir. Her ne kadar bir doğum öncesinde başka faktörlerin de bulunması gerektiğinden söz edilecek olursa, unutulmamalıdır ki her teşbih gibi bu da kuşatıcı olmaktan uzak bir benzetmedir. Sadece *vechü'ş-şebeh*'e bakıldığında "artık önüne geçilemez bir hadisenin başlama durumundan" söz edildiği açıktır.

Tabiatta bulunan iyilik nefiste bulunan iyilikten kaynaklanır, iyi bir kimse de şayet kendisini bayağı şeylerden arındırıp, faziletli şeylerle donatırsa *ilk nûr*'un ışığıyla kendisini taşıncaya kadar doldurur. Nefis bu iyiliğin kaynağını kıyas yapmaksızın bilir. Nefis akıl aracılığıyla bildiğinde kıyasa ihtiyaç duymaz.[110] Nefisler kendi âlemlerindeyken farklı bir tarz duyu algısına sahiptiler ki buna *Üsûlûcyâ*'da "aklî duyu" denilmektedir. Ancak yüce âlemden bayağı âleme indiklerinde cismî duyulara da sahip olurlar, "*dolayısıyla nefis akıl ile cisimler arasında aracıdır. Nefis akıldan gelen kuvveti kabul eder ve ondan gelen bu kuvvetle cisimlerin üzerine taşar (tüfîzu).*"[111]

[108] *Üsûlûcyâ*, § 6; *Enneadlar*, V.1.6.

[109] *Üsûlûcyâ*, § 8.

[110] *Üsûlûcyâ*, § 88.

[111] *Üsûlûcyâ*, § 96.

Bu sûdurun gerçekleşmemiş olması düşünülemez, çünkü eğer Bir hakîki sebepse, onun sonucu olan sebepli de hakîki bir sebepli ve onun nûrunu alabilecek hakîki bir imkân sahibi olmalıdır. Bu durumda Bir'in iyilik ve nûrunu taşırmamış olması düşünülemeyeceğinden aklı, mükemmel olan aklın kendi gücünü ve nûrunu kabul edecek bir şeyi yani nefsi, nefsinse kendi mükemmelliğinin üzerinde tezahür edeceği bu bayağı âlemi meydana getirmesi kaçınılmazdır.[112] Burada Tanrı-evren ilişkisi bağlamında "kaçınılmaz-zorunluluk" şeklinde ifade edilebilecek bir durum söz konusudur, elbetteki zorunluluk bizatihi kaçınılmazdır ancak bu Bir olan Tanrı'nın yüceliğine zarar verecek olan bir nitelik değil, varolan durumun ay altındakilerin kavrama gücünde bir karşılık bulabilmesi için ifade şekillerinden biridir sadece. Bu durumu "zâtî zorunluluk", "cevherî zorunluluk", "ârizî olmayan zorunluluk" ya da "başkasından kaynaklanmayan zorunluluk" şeklinde ifade etmek de mümkündür. Çünkü başkası tarafından kaynaklanan zorunluluk, zorunda kalanın eksikliğine işaret eder, "Bir" içinse böyle bir eksiklikten söz edilemez. Dolayısıyla İlk, Bir ve mükemmel olan Tanrı'nın taşma sebebi, sonucu itibariyle yani bizatihi bayağı âlemin varlığıyla açıklanmaktadır: "*(...) ayrıca [bu bayağı âlem İlk Sebebin] yüce kuvvetinin, cömert fazîletlerinin ve iyiliğinin kaynayıp taşmasının ve fokurdayıp akmasının izahıdır.*"[113] Dolayısıyla diğer aklî ya da duyusal her şey tüm faziletleri ve iyilikleri üzerlerine saçan O hakîki salt Bir'e muhtaçtır. Tanrı'nın taşmasında olduğu gibi akıl da mükkemmel bir güce ve nûra sahip olduğunda kendi zâtında duramaz, fakat ilk hareketi yukarı doğrudur ve bu sebeple yüce olana yönelir, ancak aklın üstünde ilk yaratıcı bulunmaktadır ve o sonradan varolan bir şeyden etki kabul etmez. Zira:

> "Bu yüzden ilk yaratıcı tarafından konulan zorunlu bir yasayla bayağı olana yönelir; nurunu ve kuvvetini kendinden aşağıda bulunanlara nefse ulaşıncaya kadar taşırır, nefse ulaşınca durur ve devam etmez. Çünkü nefis tekraren söylediğimiz gibi aklî âlemin sonudur."[114]

Akıl nefse ulaştığında ondan daha aşağısına gitmez ve İlk Sebep'e ulaşmak için yukarıya yükselir. Akıl İlk Sebep'e bağlı bulunmanın diğer tüm faziletlerden

[112] *Üsûlûcyâ*, § 139; *Enneadlar*, IV.8.5.
[113] *Üsûlûcyâ*, § 142.
[114] *Üsûlûcyâ*, § 147.

daha iyi olduğunu tecrübesiyle bildiği için artık aşağıya yönelmez ve yerini korur. Nefis de tıpkı akıl gibi mükemmel bir güce ve nûra sahip olduğundan bunu izhar etmek ister ve bayağı olana meyleder, çünkü nefsin sahip olduğu her şeyi kendisine borçlu olduğu akla verecek bir şeyi yoktur. Sebep, sebebi olduğu şeye ihtiyaç duymaz. Nefis de bayağı olana nûrunu taşırır.[115] Böylece nefis de akıl gibi aşağıya iniş seyrini tamamlayıp tekrar yukarı çıktığında, kendisinden neşet edip meydana geldiği kaynağın daha faziletli olmasından ötürü, artık kesinlikle yeniden inme arzu ve iştiyâkı duymaz.

Yüce âlemdeki yapı ile buraya taşanlar arasındaki ilişkinin ve canlı evren tasavvurunun daha açık bir şekilde anlaşılması için bizatihi *Üsûlûcyâ*'nın şaşırtıcı ve ilgi çekici şu ifadelerine yer vermek faydalı olacaktır:

> "Bu duyu âleminin tamamı öteki âlemin sûret ve heykelidir. Eğer bu âlem canlıysa ilk âlemin de canlı olması daha doğru olur. Eğer bu âlem mükemmel ve yetkinse, öteki âlemin daha yetkin ve daha mükemmel olması daha doğru olur. Zira bu âleme canlılığı, gücü, yetkinliği ve sürekliliği taşıran o âlemdir. Şayet yüce âlem olağanüstü mükemmelse orada bulunan şeyler kaçınılmaz olarak tamamıyla burada da bulunur. Ancak defalarca söylediğimiz gibi yüce âlemdekiler daha şerefli ve yüce bir türdedir. Dolayısıyla orada hayat sahibi bir gökyüzü vardır, tıpkı bu gökyüzünde olduğu gibi orada da gezegenler bulunur ve burada gördüğümüz gibi onların aralarında bir ayrılık olmayıp aksine onlar tek bir ışıktır; bu da onların cismanî olmadığı anlamına gelir. Orada çorak olmayan toprak vardır ve orası canlı ve mâmurdur; yine hayvanların tamamı ve buradaki yeryüzü tabiatı orada da vardır. Orada hayatta olan dikilmiş bitkiler vardır, orada denizler, içinde canlıların yaşadığı akıp giden nehirlerin ve suda yaşayan hayvanların tamamı mevcuttur; orada hava da vardır ve orada buradaki havaya benzeyen canlılar vardır; orada var olanların hepsi canlıdır: Nasıl canlı olmasın! Onlar salt canlı âlemdedir ve kesinlikle ölüm orayı bozmaz! Oradaki canlıların tabiatı buradakilerin tabiatı gibidir, ancak oradaki tabiat hayvanî olmayıp aklî olmasından dolayı buradakinden daha yüce ve şereflidir.."[116]

Şâirane bir üslûpla dile getirilen tanrısal âlemin tasviri ister istemez Platon'un idealar âlemini hatırlatmaktadır. Fakat tasvirler daha ayrıntılı ve daha canlıdır. Âdeta filozof o âleme gitmiş ve bütün ihtişamıyla orasını görüp tasvir etmiş ve

[115] *Üsûlûcyâ*, §148.

[116] *Üsûlûcyâ*, § 156; *Enneadlar*, VI.7.11-12.

dünyamızdaki varlıkların, o âlemin küçük bir yansıması olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

Müellif sudûrun zorunlu bir olgu olduğunu burada tanrısal iradeye gerek bulunmadığını sürekli tekrarlar. Çünkü en mükemmel, en fazîletli ve en en yüksek İyi'den bu nitelikler taşar ve evrene yansır. Dolayısıyla O, kendi altındaki varlık alanına tabiata varıncaya kadar her şeyin yetkinliğinin ve faziletinin de sebebidir: "*Onun kendisinin dışındaki malûlü olan her şeyin üzerine canlılığı ve fazileti taşırması zorunludur, dolayısıyla onların derecelerine ve seviyelerine taşar (yufîzu). Ondan en çok pay alan ona en yakın olandır*" O halde ondan uzaklaşıldıkça pay alma oranı da azalır. Ondan ilk payı alan da aynı şekilde bu mükemmelliği almaya en yatkın varlık olmalıdır ki bu da akıldır ve bu yüzden akıl O İlk olanla kendi altında yer alanlar arasında aracılık eder, ondan aldıklarını diğerlerine taşırmak aklın görevidir. "*O ilk yaratıcıdan kendisine sürekli taşan faziletleri ve canlılığı kendisinin dışındakilere taşırması ve boşaltması daimîdir.*"[117] Böylece İlk yaratıcı sürekli veriyor, ilk alıcı olan akıl sürekli alıyor ve ilk alıcı kendisi dışındakilere de süreki olarak vermeye devam ediyor. Yukarıdan aşağıya inen bu alış veriş sürecinde kesinti olmadan süreklilik söz konusudur. Ayrıca aklın "*yaratıcının faziletlerinin kendisinde ortaya çıktığı ilk örnek*" olması sebebiyle nefis üzerine taşması zorunludur. Nefsin yaptığı her şey ancak akıl yardımı ile gerçekleşir, nefsin kendi altında yer alanlara verdiği nûr da ancak bütünüyle akıldan kaynaklanır. "*Akıl ve nefsin [ilişkisi] ateşle sıcaklığın [ilişkisi gibidir]*."[118] Akıl ateş, nefis ise ateşin tezahürü olan sıcaklık gibidir. Fakat ateş sıcaklığıyla yayıldıkça kendi ısısını kaybeder ve sıcaklığını ısıttığı şeye devrettikçe kendi ısısı azalır. Akıl içinse durum böyle değildir ve o kendisinden hiçbir şey yitirmeden verendir.

Bu düzeni kuran ve ayakta tutan İlk varlık yani ilk yaratıcıdır.[119] Bir, aklî âleme, aklî âlem semâvî âleme ve semâvî âlem de duyu âlemine düzeni vermekle birlikte, nihâî olarak hepsinin dayanağı ve gücünü aldıkları kaynak aynıdır. O Bir'den güç almayan hiçbir şey bir diğerine herhangi bir şey bahşedemez. Ancak bununla birlikte bütün her şey İlk Sebep'te bulunmamakta ve fakat İlk Sebep bütün her şeyde bulunmaktadır. Dolayısıyla İlk Sebep tüm her şeyde bulunuyorsa herbir şeyin kendi kuvveti ölçüsünde tekliği ya da çokluğu, son-

117 *Üsûlûcyâ*, § 189.

118 *Üsûlûcyâ*, §190; *Enneadlar*, V.1.3.

119 *Üsûlûcyâ*, § 212.

suzluğu (*dehr*) ya da zamansallığı, maddîliği ya da manevîliği O'ndan aldığı, bu yüzden farklılaşma ve çeşitliliğin ise İlk Sebep'ten değil de O'ndan geleni kabul edenlerden kaynaklandığı söylenebilir. İlk Sebep bu faziletlerin bir arada bulunan hâli değildir, o hepsini içeren bir mâhiyettir. Ayrıca faziletler hareket ve sükûn olmaksızın ondan taşarlar (*inbecese*).

Bu durum dairenin merkezi ile çevresi arasındaki ilişkisi gibidir. Sabit bir noktaya eşit uzaklıkta bulunan noktalar kümesine çember, çember ile çemberin iç kısmının birleşmesiyle meydana gelen şekle daire denir. Dolayısıyla merkez olmadığı sürece ne çember ne de daireden söz edilebilir. Çemberin dışında kalan noktalar da bir varlık alanı bulamaz kendine. Merkez, Bir'in kendisi, diğer varolanlarsa daireyi oluşturan noktaların bütünüdür. O halde "*Bizim varlığımız ve sürekliliğimiz de İlk fâille mümkün olur, bu ona olan isteğimize, meylimize ve yönelmemize bağlıdır; ondan ayrılıp uzaklaşsak da, tıpkı dairenin çizgilerinin ondan ayrılıp uzaklaşsalar bile merkeze dönmek zorunda oldukları gibi, bizim de dönüp varacağımız yer o [ilk fâildir].*" Küçük ya da büyük her daire, daire olmak bakımından aynı özelliğe yani bir merkeze muhtaçtır. Bütün evren büyük bir dairedeki noktalar misali, O'na yani Bir'in merkezliğine/varlığına muhtaçtır.

İlk Sebep sonradan meydana gelen her şeyi düzenlemektedir ve bu O'nun birliğine gölge düşürmediği gibi, bir yorgunluk ve zorluğa da neden olmaz. İlk Sebep salt birliği ile sürekli olarak vardır ve bu haliyle eşyânın üzerine hayrı, canlılığı ve kuvveti taşıran da O'dur, sonradan varolan her şey de kendi kuvveti ve kabiliyeti nispetinde bu taşkından (*feyz*) istifade edebilmektedir:

İlk Sebep olan *el-Hayru'l-evvel* aracısız olarak, tamamen kendi varlığı dolayısıyla hüviyyetiyle, tüm her şeyi düzenlemiş ve onlara iyiliği vermiştir, fakat oradan taşan şeyin tek bir tarzda olmasına rağmen farklılık ve çeşitlilik O'nun ölçüsüz cömertliği karşısında bu bahşedileni kabul edenin kendi kabiliyet ve kuvvetiyle ilgilidir ki, bu husus sudûru benimseyen İslâm filozoflarınca *inâyet*, *cûd* ve *isti'dâd* terimleriyle ifade edilmektedir.

Yüce Âlem

Varoluşun başlangıcı ve Mutlak İyi olan Tanrı ile O'ndan doğan İlk Akıl arasındaki ilişkiyi bu şekilde temellendirdikten sonra filozofun, ulvî âlemle süflî âlem arasında varolduğunu savunduğu ilişkinin ne şekilde olduğunu îzah sadedinde

Platon'un idealar âlemini anımsatan tasvirlere başvurduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, yüce âlem bu bayağı âlemde bulunan her şeyin ve fazlasının en yetkin ve mükemmel haliyle kendisinde bulunduğu bir âlemdir. Burada organik ve inorganik her ne varsa en mükemmel hâliyle orada da bulunmaktadır. Buradaki dört unsur ve terkipleri, toprak, hava ve suda yaşayan canlıların tamamı en yetkin hâlleriyle orada da mevcuttur. Gökyüzü, gezegenler ve yıldızlar da aynı şekilde orada bulunurlar. Özetle buraya dair her ne varsa en mükemmel ve yetkin hâliyle orada da bulunmaktadır. Bütün bunlarla birlikte o yüce âlemdeki çeşitlilikte bulunan mükemmellik ve yetkinlik buradaki gibi niteliklerin çeşitliliğinden kaynaklanmaz aksine orada tek bir nitelik vardır: "*Ancak bu niteliklerle süslenmiş şey, ikincil olan prensiplerden/ilkelerden (el-evâilü's-sâniyye) yani birleşik olan duyulardan değil birincil olan prensiplerden (el-evâilü'l-ûlâ) yani canlılık (el-hayvâniyye) gerçekleştiğinde yayılmış olur*."[120]

Nefiste hem duyu hem de akla ilişkin şeyler bulunur, akıl kıyas yoluyla küllî olanların, duyu ise cüzî olanların bilgisini verir. Varlık akılla, akıl da varlıkla ortaya çıkmıştır:

> "Ancak yüce âleme gelince orada tümelleri sana açık seçik (ʿıyânen) gösterir çünkü tümeller sürekli, sabit ve kâim cevherlerdir. Bu şerefli yüce âlemdeki cevherlerin hepsi tek bir cevherde kâim ve sabittir ve sadece bu cevher [kendi kendine] kâimdir, orada geçmiş ve gelecek zaman olmaksızın bir varoluş vardır. Oradaki bu zamansallıkta şimdi ve geçmiş [aynı anda] vardır. Çünkü oradaki şeyler tek bir hal üzere değişip dönüşmeksizin dâimî olarak bulunurlar. Ancak bu içinde bulunmak zorunda olunan durum ortadan kalkmaz. Bu âlemdeki şeylerden herbirinde akıl ve varlık (âniyye), onların tümelliklerinde de akıl ve varlık vardır, orada akıl ve varlık birbirlerinden ayrılmaz. Varlık aklettiği için akıl ancak akıldır, varlık ise akıl tarafından akledildiği için varlıktır, onların sebebi aklın akletmesi, varlığın da akıl ve varlık dışındaki varlıkları akletmesidir. Akıl için bu yaratıcı illettir (el-ʿilletü'l-mübdiaʿ). Akıl ve varlık birlikte varolmuştur/yaratılmıştır, bundan dolayı da birbirlerinden ayrılmazlar."[121]

Bu âlemdeki herbir sûret o yüce âlemde de bulunur; bununla birlikte burada olanlar maddeye bulaşmış olmaktan kaynaklanan bir eksikliği barındırır; bu-

[120] *Üsûlûcyâ*, § 156; *Enneadlar*, VI.7.12.

[121] *Üsûlûcyâ*, § 195; *Enneadlar*, V.1.4.

radaki tabiî sûret orada maddesiz olarak bulunur ve bu yüzden orada daha üstün ve ulvî olmayı özünde taşır. Dolayısıyla buradaki maddî bitkilere hayat veren oradaki asıl/hakîki bitkinin ta kendisidir ve ilk bitkilerdir (*en-nebâtü'l-evvel*) ki kendisinde logos (*kelime*) bulunan da bu bitkilerdir; buradakiler ise onun bu âlemdeki tezahürleridir. Hayat/canlılık bu ilk olandan diğerleri üzerine taşar.[122] Bu yeryüzü canlı ve hayat sahibi ise ki böyle olduğunu görüyoruz, ay üstü âlemde olan aklî yeryüzü (*el-'arzü'l-akliyye*) de canlıdır ve bu durumda onun ilk yeryüzü, burada ona benzeyeninse ikinci yeryüzü olarak nitelenmesi daha uygun olur. Ayrıca oradaki bulunan her şey bir nûr/ışık içinde yer alır: "*Yüce âlemdeki şeylerin tamamı ulvî bir nûrun içinde bulunduklarından hepsi bir nûrdur/ışıktır* (*el-eşyâü'lletî fi'l-âlemi'l-a'lâ ziyâun li-ennehâ fi'd-dav'il-a'lâ*)"[123] Işık kuşatıcı, aydınlatıcı, enerji verici olarak nitelendiğinde yüce âlemdeki her şeyin göz kamaştıran bir parlaklık içinde bulunduğu düşünülebilir. Bu durumda orada bulunanların herbiri aynı zamanda kendi başına bir ışık kaynağı olur ve dahası tıpkı aynı anda yanan onlarca lambanın ışıklarının birbirlerine karışıp ayırdedilmez bir hal almasında olduğu gibi oradaki herbir şey de birbirine girer, bütün hepsi birinde, biri bütün hepsinde bulunmuş olur.

O yüce âlem, İlk hikmet/Bir yani Tanrı tarafından akıl vasıtasıyla meydana getirilen ilk şeylerden olduğundan ondaki yüceliği idrak etmek de herkesin kolaylıkla yapabileceği bir şey değildir. Aklı duyularının önüne geçmiş bir kimse ancak orayı anlayıp idrak edebilir. Doğru bilgiye sadece mantık ve kıyasla değil, "aklî bir bakış"la ulaşılır. Bunu elde etmek isteyense duyularının mahkumiyetinden kurtulmalı ve aklını keskinleştirmelidir.

Bu yüce âlem yok olmayan dâimi şeylerle yani akılların ve nefislerin tümüyle kuşatılmıştır. Yine bu yüce âlem son derece güzel olduğu için sürekli bir şekilde sâkindir, bu yüzden de bir halden diğerine geçmek sûretiyle harekete ihtiyaç duymaz. Hareket ve yer değiştirmeyi istese bile bunu yapamaz, çünkü her şey onda bulunduğu için ve kendisi dışında bir şey olmadığı için yönelebileceği bir şey de yoktur. "*Yüce âlem tam ve yetkindir çünkü onu ilmen kuşatabilecek başka hiçbir şey yoktur.*"[124] Tümeller sürekli ve sâbit cevher oldukları için Yüce âlemde açık ve seçik (*'ıyânen*) olarak görülürler, orada zaman yoktur ve zaman olmaksızın

[122] *Üsûlûcyâ*, § 277; *Enneadlar*, VI.7.11.
[123] *Üsûlûcyâ*, § 279; *Enneadlar*, V.8.4.
[124] *Üsûlûcyâ*, § 194, *Enneadlar*, V.1.4.

bir varoluş vardır, orada her şey en mükemmel şekliyle tek bir hal üzere sabit olarak bulunduğundan bir değişiklik olmaksızın geçmiş ve şimdi aynı anda bulunur. Bir başka söyleyişle orada birimlerden oluşan zaman kavramı yoktur.

Plotinus'un, ulvî ve süflî âlemler hakkındaki düşüncesini ve bu iki âlemin başlıca özelliklerini gördükten sonra, şimdi de onun, süflî âlemde başat varlık olan insanla ilgili görüşlerini tanımaya çalışalım.

İnsan

Üsûlûcyâ'da insana ilişkin düşüncelerini temellendiren filozof, insanın temel nitelikleri olan akıl ve nefis üzerinde yoğunlaşarak der ki: "*İnsan düşünen ve canlı ise, canlılığın/hayatın nefissiz olmasının mümkün olmadığını, insana nutkiyeti ve canlılığı verenin nefis olduğunu söyleriz*" Böylece insan nefisle özdeş görülemez, canlılığın kaynağıdır ancak insan eşittir nefis denemez. Çünkü o, nefsi hayvan ve bitkilerde de bulunan ve canlılığın ilkesi olan bir işlev olarak görmektedir. Nefis insanda/insanla birarada bulunmazsa insanın "nefis logosu" dışında başka logosla idare ediliyor olması gerekir. O halde "*İnsan bütünüyle nefis ve cisimden mürekkeptir*"[125] demek doğru olur. Ancak yüce âlemdeki insan ile bayağı insanın arasında elbetteki büyük fark vardır; tüm eşyâda olduğu gibi aşağıdaki yukardakinin bir yansımasından başka bir şey değildir.[126]

Yüce âlemdeki ilk insan ideası ikinci insan ideasını kendi ışığı/nûruyla aydınlatır ve onun üzerine taşar, ikincisi de üçüncüyü aynı şekilde meydana getirir. *"İlk insanın, bayağı insanda [sonradan] meydana gelen algıdan daha üstün ve yüce bir algıya sahip olduğu ortaya çıktı, açıklayıp izah ettiğimiz üzere bayağı insan (el-insânü's-süflî) duyuyu aklî yüce âlemdeki varolan insandan elde eder."*[127] Yüce âlemdeki insan da algıya ve diğer tüm insanî niteliklere sahip olmakla birlikte, oradaki algı ve duyu buradakinden tamamen farklıdır ve o yüce âlemin diğer unsurları gibi bir ulvîliğe sahiptir. Dolayısıyla oradaki buradakinden değil, buradaki oradan istifade eder.

Yüce âlemdeki düşünen insanı (*el-insânü'l-'aklî*) nitelemek için bayağı âlemdekini tanımak gerektiğinden öncelikle yukarıda onu anlatmaya çalıştık. İlk yaratı-

[125] *Üsûlûcyâ*, § 256- § 257.

[126] *Üsûlûcyâ*, § 260.

[127] *Üsûlûcyâ*, § 262.

cının (*el-Bâriü'l-evvel*) meydana getirmek istediği bir şeyi düşünüp taşınmaksızın varettiğini yukarıda zikretmiştik. Çünkü O, "*Onları vücûd dışında başka bir niteliği olmaksızın sadece [salt] varlık olarak yarattı, sonra bu duyu âlemini yarattı ve yüce âlem için bu duyu âlemine şekil verdi.*"[128] Bayağı âlemde bulunan her şey aslında yüce âlemde bulunsun diye var kılınır, yüce âlemde varolan her şey en mükemmel ve yetkin bir sûrette orada bulunur ki böylece bu bayağı âlemde bulunan ve oradakine benzer şeylerin tamamı da oradakine "zorunlu olarak" tâbî olur.

İnsanın nefis ve cisimden oluştuğu ve nefsinse cisim olmadığı yukarıda ifade edilmişti. İnsanın bu iki ayrı kısmı iki farklı tabiata sahiptir. "*Cisim basit değil mürekkeptir, mürekkep olan şey bölünebilir ve kendisinden meydana geldiği şeylere ayrılabilir. O halde cisim bölünür, ayrılır ve bâki kalmaz.*"[129] Yani insanın iki bölümünden biri yok olup gidecektir. Bu durumda madde ve sûretten oluşan cismin, kendisinde nefis olmadığında her iki tarafını da kaybedeceği söylenebilir, "*Çünkü bizatihi nefis onu heyûlâ ve sûretten oluşturmuştur*" İnsan beden artı nefistir, yalnız nefsin bedene ve organlara olan ihtiyacı devam ettiği sürece bu birliktelik devam eder, ihtiyaç bittiğinde nefis bedeni terkeder. İnsanın cüzlerinden biri olan beden kısmı cisim olduğundan oluş ve bozuluşa tâbi bir olgudur, sonuç itibariyle de yok olur. İnsanın ikinci kısmı olan nefis ise oluş ve bozuluşa tâbi olmadığından yok olmayacaktır, bu yüzden "*insan nefisle insan olur (...) çünkü nefisle beraber ne ise o olur ve onunla sâbit ve sürekli olur; cisimle ise fâni ve bozulmaya tâbi olur.*" Nefis kendi varlığını ve tezahürlerini ortaya koymak için bedene "ihtiyaç" duyar. Bu ihtiyaç hâli *Üsûlûcyâ*'da maddenin sûrete, Tanrı'nın (*sâni'*) yaratılanlara (*âlât*) olan ihtiyacına benzetilmektedir.[130] Burada Tanrı'nın "ihtiyaç" duyması, ilk bakışta O'nun mükemmeliğine ve yetkinliğine gölge düşürebilir şeklinde değerlendirilebilir. Ancak buradaki *ihtiyacı*, marangoz olduğunu iddia eden bir kimsenin bir eseri müşahede edilmediği sürece bunun anlaşılamayacağı gibi, evren olmadan Tanrı, sûret olmadan madde "var olurdu" ancak "bilinir" olmazlardı şeklinde anlamak gerekir.

Üsûlûcyâ'nın hemen başında "*Nefs-i nâtıkların asıl âlemlerinden, cismânî âleme düşme hallerinden ve sonra tekrar yükselerek orada illetleriyle ittihatları (ittihâdü'l-ille) hususunu ifade ederiz*" denilerek, bedenden ayrılan nefsin âkibeti de açık bir şekilde

---

[128] *Üsûlûcyâ*, § 263.

[129] *Üsûlûcyâ*, § 213; *Enneadlar*, IV.7.1.

[130] *Üsûlûcyâ*, § 214- § 215.

ifade edilmektedir. Bu bayağı âlemde bulunan insanların yüce âlemdeki ilk örnekleriyle olan ilişkilerinin nihâî olarak "birleşme" (*ittihâd*) olacağı açıkça dile getirilmektedir.

Filozofun insana bakışını ve insanın sahip olduğu nefis ve akıl gücünün nereden ve nasıl geldiğini îzah ettikten sonra onun tekrar ideal âleme dönerek yüce insanla *ittihâd* edeceğini ve böylece ebediyyet kazanacağını görmüş bulunuyoruz. Şimdi de ulvî âlemin etkisiyle süflî âlemde cereyan eden olgu ve olayların arasındaki sebep sonuç ilişkilerinin ne şekilde gerçekleştiğini görelim.

Sebeplilik

Sebebeplilik (*İlliyyet*) konusunda *Üsûlûcyâ*'da Tanrı'nın aklın sebebi, aklın nefsin sebebi, nefsin tabiatın sebebi, tabiatın ise bütün cüzî kâinatın sebebi olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte bazı şeyler -görünüşte- diğerlerinin sebebi olsa da Tanrı, bazıları için doğrudan, bir kısmı içinse vasıtayla sebeptir ve aynı zamanda O, sebebi var edendir.[131]

Akıl, nefis ve diğer aklî şeyler onları ilk meydana getirende (*el-mübdiu'l-evvel*) bulunurlar, onlar ilk sebep (*el-'illetü'l-ûlâ*) tarafından aracısız olarak meydana getirildiklerinden asla yok olmazlar ve ortadan kalkmazlar. Tabiat, duyu ve diğer tabiî şeylerin kendileri de sebepli olan sebeplerin eseri yani nefis vasıtasıyla aklın eseri oldukları için, bozuluşa tâbi yok olan gerçek şeylerdir. Bir şeyin sebepler zinciri ne kadar az olursa sürekliliği (bekâ) daha fazla, sebepler zinciri ne kadar çok olursa sürekliliğinin de o kadar az olur. Tabiî şeyler birbirlerine bağlıdırlar dolayısıyla onun bir kısmı bozulduğunda ona sahip olanlar yükselerek daha önce gelmiş olduğu göksel cisimlere, sonra nefse ve en son akla ulaşır. "*Bütün her şey akılda sâbittir, akıl ilk sebeple (el-'illetü'l-ûlâ) varolur, ilk sebep ise tüm her şeyin ve onların da ötesinin başlangıcıdır, sürekli olarak dile getirildiği şekilde ondan meydana gelmişlerdir ve dönüşleri de onadır.*"[132]

Üsûlûcyâ'da dile getirildiği üzere bilkuvve olan bir şey, kendisini fiil alanına çıkaracak başka bir bilfiil şey olmaksızın bilfiil olamaz; aksi takdirde kuvveden fiile çıkamaz. Çünkü kuvve kendiliğinden fiil alanına çıkma yeteneğine sahip

[131] *Üsûlûcyâ*, § 67.

[132] *Üsûlûcyâ*, § 246.

değildir. Bilfiil varolan şeye (*şeyün kâin*) ise bir şeyi kuvveden fiile çıkartmak istediğinde dışarıya değil ancak kendi özüne bakar ve böylece bu kuvveyi fiil alanına çıkarır ve kendisi daima bulunduğu bir tek hâl üzere kalır. O kendisiyle başka bir şey olma ihtiyacı duymaz, çünkü o bilfiil olarak ne ise o'dur (*hüve mâ hüve bi'l-fiil*).[133]



[133] *Üsûlûcyâ*, § 6-7.



Türkiye Bilimler Akademisi

Turkish Academy of Sciences

www.tuba.gov.tr

Üsûlûcyâ





Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla
hamd âlemlerin rabbine,
salât Hz. Muhammed (sav) ve ailesinin üzerine olsun.

Filozof Aristoteles'in Yunanca *Esologia* -Tanrı Hakkında Konuşma- olarak adlandırılan Furfiryûs es-Sûrî'nin açıklamalarını içeren kitabı

Arapça'ya çeviren Abdülmesîh b. Abdullah b. Nâime el-Hımsî,

Ahmed b. Mu'tasım-Billâh'a sunulmak üzere çeviriyi tashih eden Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İshak el-Kindî

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على محمد وآله

المِيمَرُ الأوَّل

مِنْ كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف

المُسَّمَى باليونانية « أثولوجيا » وهو قَوْلٌ على الرُّبوبية، تَفسِير فرفريوس الصُّورِي

ونَقَلَهُ إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحِمصي

وأصْلَحَهُ، لأحمد بن المعتصم بالله، أبو يوسف يعقوب

ابن اسحاق الكندي رحمه الله

Birinci Mîmer [I]

[1]

Ulaşılmak istenen gayenin bilgisine yönelen herkesin -o gayeye duyulan ihtiyaçtan ve gayesine varmak için girdiği yolda kendisine ulaşacak menfaatin kadrinden dolayı- kesin bilgiye yönelten ve amaçlanan şeye ulaşıldığı esnada nefislerden kuşkuyu kaldıran yolları kolaylaştırmasında ve aklî nefislerin doğal bir şekilde yöneldiği en yüce fazilete yükselmeyi sağlayan bilgilerin kazanımında kişinin, ilerleme hazzına mani olan şeylerden koruyan bir teslimiyete (*tâat*) tutunması gerekir.

[2]

Filozof dedi ki: Talep edilen gayenin başlangıcı idrakin sonu, idrakin başlangıcı talep edilen gayenin sonudur. Dolayısıyla kitabımızın içerdiği bu sanatın başlangıcından beri işlediğimiz konuların umumunda maksat ve gayemizin son sınırına ulaştık. Her türlü araştırma ve talebin amacı hakikati idrak etmektir. Her fiildeki amaç pratiğe dönüşür. Çünkü derinlikli nazar ve araştırma, kâmil/yetkin faillerin tamamının sonsuz tabii şevk sebebiyle etkide bulunduğuna ve bu şevk ve talebin ikinci bir illet sebebiyle olduğuna ve felsefede talep edilen gayenin manası sabit olmadığı takdirde araştırma, inceleme, bilgi, harcanan çaba ve fiilin boşa gideceğine ilişkin kesin bilgi verir.

المِيمَرُ الأوَّل [١]

[١]

جدير بكل ساعٍ لمعرفة الغاية التي هو عامدها – للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلةً إليه في لزومه مسلك البغية لها– تدميثَ الأساليبَ القاصدةِ إلى عَينِ اليقين المُزيل للشكّ عن النفوس عند الإفضاء به إلى ما طُلب منها، وأنْ يَلزَمَ طاعةً تَصْرِفه عمّا يمنعه من لذاذة الترقِّي في رياضات العلوم السّامية به إلى غاية الشرف التي تَرقَى النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي إليها.

[٢]

قال الحكيم: أوَّلُ البُغيَة آخر الدَّرك، وأول الدرك آخر البغية. فالذي انتهينا إليه من أول الفن الذي تضمَّنه كتابنا هذا هو أقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في عامة ما تقدّم من موضوعاتنا. ولمَّا كانت غاية كل فحصٍ وطلبٍ إنّما هو دَرْكُ الحق، وغاية كل فعلٍ نفاذ العمل– فإنَّ استقصاءِ الفحص والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأنَّ جميع الفاعلين الكاملين يفعلون بسبب الشوق الطبيعي السرمدي، وأنّ ذلك الشوق والطلب لعلَّة ثانية، وأنه إذا لم يثبت معنى الغاية التي هي المطلوبة عند الفلسفة– بَطَلَ الفحص والنظر، وبطلت المعرفة أيضا وبطل الجود والفعل.

[3]

Erdemli filozoflar tarafından kadîm âlemin nedenlerinin dört tane olduğu kabul gören bir düşüncedir. Bunlar: madde/heyûlâ, sûret, faîl neden ve gayedir (*tamâm*). Bu dört nedenin, bunlardan kaynaklanan ve bunların içinde bulunduğu ilişen arazların incelenmesi ve sebeplerinin, ilk prensiplerinin ve onlardaki etkin logosların, hem onlardan hangi illetlere öncelik ve önem verilmesi gerektiğinin, hem de benzerlik cihetinden aralarında birtakım eşitliklerin olup olmadığının bilinmesi şarttır. Biz daha önce *Metafizik* (*ba'de't-tabîiyyât*) kitabımızda buna dair açıklamalarda bulunmuş ve illetlerini açıklamıştık. Nefsi, tabiatı ve onların etkilerini açıklarken bu illetleri ilâhî-aklî bir şekilde tertip ettik. Orada ikna edici ve zorunlu kanunlarla talep edilen gayenin anlamını tespit ettik; aracı varlıkların da gayelerinin bulunmasının gerektiğini ve gayenin anlamının, gaye dışındaki her şeyin kendisi sebebiyle var olması ama gayenin başkası sebebiyle olmaması olduğunu açıkladık.

[4]

Bilginin varlığının ispatı gayenin varlığının delilidir. Dolayısıyla bilgi gayeye ulaşıldığında durmaktadır, çünkü sonsuz olanın, gayeli ve sonlu bir şeyle katedilmesi mümkün değildir. İlimlerin başlangıcı hakkındaki bu bölüm talep edilen şeyin bilgisine yönelmek isteyenler için faydalı bir giriştir. Tabii ilimlere yönelmek isteyen kimsenin riyâzî ilimlerde mahir ve konuya hâkim olması gerekir, zira riyâzî ilimler gayeye ve talep edilene ulaşmada yardımcıdır.

[٣]

وإذ قد ثبت من اتفاق أفاضل الفلاسفة أنّ عِلَلَ العالَم القديمة البادية أربعة وهي: الهيولى، والصورة، والعلة الفاعلة، والتمام –فقد وجب النظرُ فيها وفي الأعراض العارضة منها وفيها، وأن تُعلَم أوائلها وأسبابها والكلمات الفواعل فيها، وأيُّ العلل منها أحق بالتقديم والرئاسة، وإن كانت بينها مساواة في بعض أنحاء المساواة. فإنّا قد كُنّا فرغنا –فيما سلف– من الإبانة عنها وإيضاح عِلَلها في كتابنا الذي «بعد الطبيعيات»، ورتّبنا هذه العلل الترتيب الإلهيّ العقلي على توالي شرح النفس والطبيعة وفعلهما. وأثبتنا هناك أيضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المُقْنعة الاضطرارية، وأوضحنا أنّ ذوات الأوساط لابُدَّ لها من غايات، وأنّ البُغيَةَ هي للغاية، وأنّ معنى الغاية أنْ يكون غيرُها بسببها، وأنْ لا تكون بسبب غيرها.

[٤]

فإنَّ إثبات آنّيات المعرفة دليل على آنّية الغاية، لأنّ المعرفة هي الوقوفُ عند الغاية، إذ لا يجوز قَطْعُ مالانهاية له بذي الغاية والنهاية. فالمِيمر في أوائل العلوم مقدِّمةٌ نافعة لمن أراد قَصْدَ معرفة الشئ المطلوب، والتخرُّج والمهارة برياضات العلوم واجب على من أراد السلوك إلى العلوم الطبيعية، لأنها مُعِينَةٌ على نيل البُغْيَةِ وارتياد المطلوب.

[5]

Bu kitabımızda açıklamak istediğimiz şeylere sevkeden ilkelerden ibaret olan girişlerinin takdimini adet olduğu üzere tamamladığımız için, bu konuda ayrıntıya girmemiz gereksizdir, çünkü bunları *Metafizik* kitabında izah etmiştik. Bunun için orada zikrettiğimiz kadarıyla yetinelim ve şimdi amacımız olan ve bu kitapta açıklamayı istediğimiz küllî ilimden bahsedelim. Bu küllî ilim tüm felsefemizin konusunu tamamlayan, işlediğimiz bütün konuların pek çoğunu içeren bir konudur. Bu ilmin amacının zikredilmesi, konuya yönelmek isteyen kişinin rağbet göstermesine ve daha önce anlatılanları anlamasına yardımcı olmak içindir. Başlangıç olarak, bu kitapta hedeflediğimiz amaç için kuşatıcı bir söz söyleyelim, öncelikle açıklamak istediğimiz şeyler hakkında kitabın içerdiği ana hatlara uygun olarak kısa, öz, sınırları belli ve kapsamlı bir tasvirde bulunalım. Ayrıca açıklamak, özetlemek ve elde etmek istediğimiz ana meselelerden bahsedelim, daha sonra inşallah incelenmiş ve tetkik edilmiş bir sözle bu meseleleri tek tek izah etmeye başlayalım.

[6]

Bu kitaptaki amacımız rubûbiyyet hakkındaki ilk söz olup rubûbiyyetin ve şu hususların açıklamasıdır: O, ilk, llettir. Dehr ve zaman rubûbiyyetin altında bulunur[1]. O, sebeplerin sebebidir ve bir tür yaratmayla onları yaratmıştır. Kendisinden bir nur kuvveti, aklın üzerine ve akıl aracılığıyla felekî küllî nefsin üzerine ve akıldan nefis aracılığıyla tabiatın üzerine yayılır. Nefisten, tabiat aracılığıyla oluş ve bozuluş âlemine yayılır. Bu fiil O'nda herhangi bir hareket meydana gelmeksizin olur. Bütün şeylerin hareketinin kaynağı O'dur ve O'nun sebebiyledir ve şeyler bir tür şevk ve istekle O'na doğru hareket eder.

[1] Dehr (aion) ve zaman (khronos) iki farklı zaman kategorisidir. Ay-altı âlem yani tabiat khronos/zaman kategorisinde, akıl ve nefis ezelî (dehr/aion) zamanda bulunur. Varlık şemasının en üstünde yer alan Bir/İlk İllet ise her ikisinin de ötesindedir. (ç.n.)

[٥]

وإذ قد فرغنا مِمَّا جرت العادةُ بتقديمه من المقدمات التي هي الأوائل الداعية إلى الإبانة عمّا نريد الإبانة عنه في كتابنا هذا–فَلْنَتْرُكْ الإطنابَ في هذا الفنّ، إذ قد أوضحناه في كتاب «مطاطافوسيقي». وَلْنَقتصر على ما أجرينا هناك ونذكر الآن غرضنا فيما نريد إيضاحه في كتابنا هذا الذي هو عِلْمٌ كُلِّيٌّ هو موضوع لاستفراغنا جملةَ فلسفتنا وإليه أجْرَيْنَا عامَّة ما تَضَمّنَتْهُ موضوعاتنا، لكي يكون ذكر أغراضه داعيا للناظر إلى الرغبة فيه ومُعينا على فهمه فيما تَقَدَّمّ منه. فَلْنُقدِّم من ذلك ذكرا جامعا للغرض الذي له قَصَدْنا بكتابنا هذا، ونرسم أوّلا ما نريد الإبانة عنه رسما مختصرا وجيزا حاصرا حاويا لِجُمَل ما يتضمّن الكتاب، ثم نذكر رؤوس المسائل التي نريد شرحها وتلخيصها وتحصيلها؛ ثم نبدأ فنوضح القول في واحدٍ واحدٍ منها بقولٍ مستقيم مستقصٍ إن شاء الله تعالى.

[٦]

فغرضنا في هذا الكتاب القولُ الأوّلُ في الربوبية والإبانة عنها وأنّها هي العلّة الأولى، وأنّ الدهر والزمان تحتها، وأنها علّةُ العِلَل ومبدعها بنوع من الإبداع، وأنّ القوة النورية تسنح منها على العقل، ومنها بتوسُّط العقل على النفس الكُلّية الفَلَكية، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة، وأنّ هذا الفعل يكون منه بغير حركةٍ، وأنّ حركة جميع الأشياء منه وبسَبَبِه، وأنّ الأشياء تتحرك إليه بنوع الشوق والنُّزُوع.

[7]

Bundan sonra aklî âlemden ve onun şerefi, güzelliği ve değerinden ve ayrıca orada bulunan değerli, güzel ve faziletli ilâhî sûretlerden; eşyanın tüm güzelliğinin ve süsünün O'ndan kaynaklandığından; duyulur eşyanın da O'na benzemeye çalıştığından bahsedeceğiz. Ne var ki duyulur eşya, örtüsünün çokluğundan dolayı tam anlamıyla O'na benzemeye güç yetiremez. Sonra küllî felekî nefisten bahsedip, kuvvetin akıldan onun üzerine nasıl taştığını ve akla nasıl benzeyebileceğini tasvir edeceğiz. Sonra gezegenlerin güzelliğinden, süsünden ve onlarda bulunan sûretlerin güzelliğinden bahsedeceğiz. Sonra ay altına intikal eden tabiattan ve felekî kuvvetin onlara nasıl yayıldığından, onların bunu nasıl kabul ettiğinden, dairevî heyûlânî olan duyulur şeylerde etkisini izhar etmesinden ve ona benzemelerinden söz edeceğiz. Nefs-i nâtıkların asıl âlemlerinden cismanî âleme düşme hallerinden ve sonra tekrar yükselerek orada illetleriyle birleşmelerinden, sonra da bedenî şehvetlere dalmayıp aklî faziletlere uyan şerefli ilâhî nefislerden bahsedeceğiz. Ayrıca bitkilsel ve hayvanî nefisler, toprak, ateş ve benzerlerinin nefsinden de söz edeceğiz. Böylece ana meselelerden bahsetmiş olacağız.

[٧]

ثم نذكر، بعد ذلك، العالَمَ العقليَّ، ونَصِفُ بَهَاءَهُ وشَرفه وحُسْنَه، ونذكر الصُّوَر الإلهية الأنيقة الفاضلة البهيَّة التي فيه، وأنَّ منه زَيْنَ الأشياء كلِّها وحُسْنَها. وأنّ الأشياء الحسّية كلها تتشبّه بها. إلاّ أنها –لكثرَة قُشُورها– لا تقدر على حكاية الحق من وصفها. ثم نذكر النفس الكلية الفلكية، ونَصِفُ أيضا كيف تَفيضُ القوةُ من العقل عليها، وكيف تَشَبُّهِهَا به. ونحن نذكر حُسنَ الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي في الكواكب. ثم نذكر الطبيعة المنتقلة تحت فَلَك القمر، وكيف تسنح القوة الفلكية عليها، وقبولَها لتلك وتشبُّهها بها وإظهارها أثرها في الأشياء الحسّية الهيولانية الداثرة. ثم نذكر حال هذه الأنفس الناطقة في هبوطها عن عالمها الأصلي إلى عالَم الجسمانيات وصعودها واتحاد العلة في ذلك؛ ونذكر النفس الشريفة الالهية التي لزمت الفضائل العقلية ولم تنغمِس في الشهوات البدنية؛ ونذكر أيضا حال الأنفس البهيمية والأنفس النباتية ونفس الأرض والنار وغير ذلك. وحينئذ نذكر رؤوس المسائل.

[Kitabın Muhtevası]

Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla
Furfîryûs es-Sûrî'nin açıklamalarını içeren
ve Abdülmesîh el-Hımsî en-Nâime'nin
tercüme ettiği *Üsûlûcyâ* kitabında
rubûbiyyet/tanrılık hakkında filozofun
açıklamayı vadettiği ana meseleler şunlardır:

{1} Nefis, aklî âlemde bulunduğunda hangi sebeple düşünür?

{2} Her akledilir ve akıl, zaman değil dehr alanında bulunduğundan bütün akledilenlerin ancak zamansız olarak bulunması ve bu yüzden de aklın hatırlamaya ihtiyaç duymaması hakkında.

{3} Yüce âlemdeki aklî şeylerin zaman altında yer almamaları, ardarda oluşmamış olmaları, bölünmeyi kabul etmemeleri ve bu yüzden de düşünmeye ihtiyaç duymamaları hakkında.

{4} Nefis ve nefsin akıldaki şeyleri nasıl gördüğüne dair.

{5} Bilkuvve var olan birin, bütün hepsini tek bir seferde kabule güç yetiremediği için diğer şeylerde çok olarak bulunması hakkında.

{6} Akıl üzerine: Akıl kendi özünü yüce âlemde düşünür mü?

{7} Bilgi üzerine: Akıl kendisini nasıl bilebilir? Acaba o kendi zâtını, başka şeyleri bilmeden bilir mi? Yoksa akıl kendi zâtını bildiğinde şeylerin tamamını da bilmiş olduğu için, kendi zâtını ve şeylerin tamamını birlikte mi bilir?

{8} Nefis üzerine: Nefis kendi zâtını ve diğer şeyleri nasıl akleder?

{9} Nefsin yüce aklî âlemde bulunduğunda akılla birleşmesi hakkında.

{10} Düşünme üzerine: Şeyleri kendi bulundukları mekâna ileten hatırlamanın başlangıcı neresidir?

{11} Düşünme, bilme ve vehim üzerine.

{12} Şeylerin tamamının vehimde birinci türde değil, ikinci türde bulunmaları üzerine.

[محتويات الكتاب]

بسم الله الرحمن الرحيم
ذِكرُ رؤوس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة عنها
في كتاب «أثولوجيا» وهو القولُ في «الربوبية»
تفسير فرفريوس الصُّوري وترجمة عبد المسيح الحِمْصِي الناعمي

{١} (ا) في أنّ النفس إذا كانت في العالَم العقلي لأيِّ شيءٍ تذكر؟

{٢} (ب) في أنّ كلّ معقولٍ إنّما يكون بلا زمانٍ، لأنّ كل معقولٍ وعقلٍ في حيِّزِ الدّهر لا في حيّز الزّمان، بل لذلك صار العقلُ لا يحتاج إلى الذِّكرِ.

{٣} (ج) في أنّ الأشياء العقلية التي في العالَم الأعلى لَيْست تحت الزّمان ولا كُوِّنَتْ شيئا بعد شئ ولا تقبل التجَزُّؤ، فلذلك لا تحتاج إلى الذّكرِ.

{٤} (د) في النفس، وكيف ترى الأشياء في العقل.

{٥} (ه) في أنَّ الواحد الكائن بالقوة هو كثير في شئ آخر، لأنّه لا يقوى على قَبوله كلّه دفعةً واحدةً.

{٦} (و) في العقل، وهل يذكر ذاته وهو في العالَم الأعلى.

{٧} (ز) في المعرفة، وكيف يَعرِف العقل ذاته: أتُراهُ إنما يعرف ذاته وحده من غير أن يعرف الأشياء؟ أو إنما يعرف ذاته والأشياء كلها معاً، لأنّه إذا عرف ذاته عرف الأشياء كلها؟

{٨} (ح) في النفس، وكيف تعقل ذاتها، وكيف تعقل سائر الأشياء.

{٩} (ط) في النفس، وأنها إذا كانت في العالم العقلي الأعلى توحّدت بالعقل.

{١٠} (ى) في الذكر، ومِنْ أَيْنَ بَدْؤُهُ، وأنه يسوق الأشياء إلى المكان الذي هو فيه.

{١١} (يا) في الذكر، والمعرفة، والتوهُّم.

{١٢} (يب) في أنّ الأشياء كلها في الوهم، غير أنها فيه بنوع ثانٍ، لا بنوعٍ أوّل.

{13} Nefis üzerine: Nefis aklî âlemdeyken akıl vasıtasıyla salt iyiyi görür.

{14} Değerli ve faziletli cevherlerin düşünme vasfına sahip olmamaları hakkındadır.

{15} Hatırlama nedir? Nasıldır?

{16} Akıl üzerine: Orada bilmek, cehâletin altında bulunur ve cehâlet, orada aklın onurudur.

{17} Nefsin sadece bilkuvve olarak yüce âlemde şeylerin tamamını düşünmesi hakkında.

{18} Aklî âlemde olduğumuzda bu [duyulur âleminde] araştırdığımız şeylerden, hangileri vasıtasıyla aklî nesneleri görürüz?

{19} Başlangıcı gökyüzünde olan hatırlama hakkında.

{20} Nefsin fazîletleri ve bunları semâda hatırlaması hakkında.

{21} Gezegenler üzerine: Gezegenler bazı şeyleri hatırlar mı?

{22} Şerefli ilâhî nefis üzerine:

{23} Gezegenlerin hiçbir şey talep etmediklerinden dolayı, onların düşünce ya da mantığa sahip olmamalarına dair:

{24} Gezegenlerin aklî ve duyusal şeyleri düşünmemesi ve onlar hakkında verili bilgiye sahip olmaları üzerine:

{25} Her görmeye [yetisine] sahip olan şey, hatırlama yetisine de sahip değildir.

{26} Jüpiter'in düşünmemesine dair.

{27} Neyyirân (güneş ve ay) iki türdür: Biri Bâri' Teâlâ, diğeri küllî nefis gibidir.

{28} Bâri' Teâlâ ve düşünmeye ihtiyacı olmaması hakkında; zira düşünme, O'nun dışındadır.

{29} Âlemin nefsinin tamamında düşünüp taşınma olmaması hakkında.

{30} Düşünen nefisler hakkında.

{31} Aklî olanın düşünmemesi, tabii olanın ise düşünmesi hakkında.

{32} Düşünme ve onun ne olduğu hakkında.

{33} Bu âlemde şimdi ve gelecekteki şeylerin bir arada bulunmaması hakkında.

{34} İdare etme ve küllînin idare edilmemesi hakkında.

{١٣}　(يج) في النفس، وأنَّها إذا كانت في العالم العقلي إنما ترى الخير المحض بالعقل.

{١٤}　(يد) في أنّ الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر.

{١٥}　(يه) في الذكر، وما هو، وكيف هو.

{١٦}　(يو) في العقل، وأنّ المعرفة هناك دُونَ الجهل، والجهلُ فَخْرُ العقلِ هناك.

{١٧}　(يز) في النفس، وأنّ ذكرها للأشياء كلها في العالم الأعلى هو بالقوة فقط.

{١٨}　(يح) في الأشياء التى نرى بها الأشياء العقلية إذْ كنّا هناك وهو الذي نفحص عنه إذا كنا هاهنا.

{١٩}　(يط) في الذكر، وأنّه إنما بَدْؤُهُ من السماء.

{٢٠}　(ك) في فضائل النفس، وأنّ ذكرها في السماء.

{٢١}　(كا) في الكواكب، وهل تذكر بعض الأشياء.

{٢٢}　(كب) في النفس الإلهية الشريفة.

{٢٣}　(كج) في أنّه ليس للكواكب منطق ولا فكر، لإنها لا تطلب شيئا.

{٢٤}　(كد) في الكواكب، وأنها لا تذكر الأشياء الحسّية والعقلية، وأنها لها علوم حاضرة فقط.

{٢٥}　(كه) في أنه ليس كل ما كان بصرٌ كان له ذكرٌ أيضا.

{٢٦}　(كو) في المشتري وأنه لا يذكر.

{٢٧}　(كز) في النَّيِّرَيْنِ وأنهما نوعان: أحدهما مثل الباري عز وجلّ، والآخر مثل النفس الكلية.

{٢٨}　(كح) في الباري عزّ وجلّ وأنّه لا يحتاج إلى الذكر، لأنّ الذكر غيرُه.

{٢٩}　(كط) في نفس العالم كله، وأنها لاتذكر ولا تفكر.

{٣٠}　(ل) في الأنفُس التي تفكّر.

{٣١}　(لا) في الطبيعة العقلية، وأنها لاتذكر، وأنّ الذكر للطبيعة الطبيعيّة.

{٣٢}　(لب) في الفكر، وماهو.

{٣٣}　(لحج) في أنّ هذا العالم لا يجمع بين الأشياء الحاضرة والآتية.

{٣٤}　(لد) في التدبير، وأنّ الكلي غيرُ مدبَّر.

{35} Hatırlama ve düşünme ve benzerlerinin araz olması hakkında.

{36} Küllî hüküm ile tabiat arasındaki ayrım hakkında.

{37} Küllî hüküm açısından tabiat ancak bir heykeldir (*sanem*)[2], süflî nefis için ise bir sınırdır.

{38} Akıl ve tabiat arasında bulunan vehim hakkında.

{39} Vehim ve onun ârız olan bir fazilet olması hakkında: Vehim kendi içinde bulunan bir etkiyi vehmedilen şeye verir.

{40} Akıl, onun zâtî bir fiil ve zâtî oluş olması hakkında.

{40.1} Aklın nefse gücünü vermesi ve nefsin vehmettiği ve heyûlâda var ettiği şeyin tabiat olması sebebiyle, aklın nefsin sahip olduğu her şeye sahip olması hakkında.

{41} Tabiat etkiler ve etkilenir; heyûlâ etkilenir fakat etkilemez; nefis etkiler ancak etkilenmez; aklın ise cisimlerde etkisi yoktur.

{42} Dört unsur ve cisimlerin bilgisi ve onların tabiat tarafından nasıl düzene konuldukları hakkında.

{43} Zihnin aklın fiili olması, burhânın nefsin fiili olması hakkında.

{44} Küllî nefis şayet hatırlamasaydı dehr sahasında bulunmazdı.

{45} [Küllî] nefis zaman alanında olmayıp aksine zamanın faili olduğu halde, bizim nefislerimiz nasıl zaman sahasında geldi?

{46} Zamanı doğuran şey nedir?

{47} Küllî nefis hakkında: O zamana tabi değildir, ancak onun fiilleri zamanda bulunur.

{48} Küllî nefis hakkında: O şayet bir şeyden sonra başka bir şey yaparsa, zamanın altında yer alması kaçınılmazdır; yahut zamana tabi değil ise o halde ortak olunan sûretler zamana tâbi olur.

[2] Sanem Latince "īmāg/ō" suret, tasvir, tasarım, resim, heykel; ata portresi; hayalet, tayf, yankı; zihinsel görüntü, fikir; (mecazî olarak) benzerlik, taklit, gölge; (ret.), benzetme teşbih, mecaz anlamlarını taşıyan oldukça geniş kapsamlı bir kelimedir. Bk. Sina Kabaağaç-Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995. Biz bu anlam genişliğini dikkate alarak *sanem* kelimesinin geçtiği yerlerde bağlama uygun manayı tercih ettik. (ç.n.)

{٣٥} (له) في أنّ الذكر والفكر وما أشبههما أعراض.

{٣٦} (لو) في الفصل الذي بين الطبيعة وبين حكم الكل.

{٣٧} (لز) في أنّ الطبيعة إنما هي صنمٌ لحكم الكل وأُفْقٌ للنفس سُفْلا.

{٣٨} (لح) في الوهم وأنه بين الطبيعة والعقل.

{٣٩} (لط) في الوهم وأنه فضيلةٌ عارضةٌ، يعطي الشئ المتوَهَّم أن تعلق الأثر الذي أثر فيه

{٤٠} (م) في العقل وأنه فعلٌ ذاتي وكونٌ ذاتي.

{٤٠, ١} (مَ) في العقل، وأنّ له ما للنفس، لأنّ العقل هو الذي أفاد النفس قوتها، وأنّ الشئ الذي توهّمته النفس وصَيّرَتهُ في الهيولى هو الطبيعة.

{٤١} (ما) في الطبيعة وأنها تفعل وتنفعل، وأنّ الهيولى تنفعل ولا تفعل، وأنّ النفس تفعل ولا تنفعل، وأما العقل فلا يفعل في الأجسام.

{٤٢} (مب) في معرفة الأسطُقُسّات والأجرام، وكيف تدبّرها الطبيعة.

{٤٣} (مج) في الذهن، وأنه فعلُ العقل، والبرهان فعلُ النفس.

{٤٤} (مد) في نفس الكل وأنها إن كانت لم تذكر فلم تكن في حيّز الدهر.

{٤٥} (مه) في أنه كيف صارت أنفسنا في حيّز الزمان ولم تكن النفس في حيّز الزمان، بل صارت في فاعلة للزمان.

{٤٦} (مو) في الشئ الذي يولد الزمان، وماهو.

{٤٧} (مز) في النفس الكلية وأنها غير واقعة تحت الزمان، وإنما تقع تحت الزمان آثارُها.

{٤٨} (مح) في النفس الكلية وأنها إن كانت تفعل الشئ بعد الشئ، فلا محالة أنها تحت الزمان، أم ليست تحت الزمان بل الأشياء المشتركة هي تحت الزمان.

{49} Etkin logoslar eşyayı bir arada yapar; etkilenen logoslar ise tek bir seferde bir infiâl ile etkilenmezler, aksine aşama aşama etkilenir.

{50} Etkin logoslar münfail logoslar ile eşit değildir ve ilk olan nedir?

{51} İlk şeyin açıklanması hakkında: O, fâildir ve sadece etkiler.

{52} Nefis hakkında: O akleden kimsenin fiilidir, birbiri ardına aşamalı olarak yapılma imkânına sahip olan şeyler ancak duyulur şeylerdir.

{53} Heyûlâ, sûret değildir. Bu ikisinden oluşan şey sadece yayılmış bir surete sahip değildir.

{54} Nefis hakkında: Nefis merkezinden çevresine kadar boyutları olmayan bir dairedir.

{55} Şayet ilk olan salt iyi bir merkez ve akıl hareket etmeyen bir daire ise, nefis hareket eden bir dairedir.

{56} Nefis bir şeye yönelik hareket eder ve eşyâyı meydana getirir.

{57} Bu bütünün hareketi dairesel harekettir.

{58} Düşüncenin bizde bir zaman içinde olmasının sebebi ve pek çok başlangıçtan ibaret olması hakkında.

{59} Şehvânî güç ve onun öfke [gücünü] nasıl tahrik ettiğine dair.

{60} İnsanın bedenî ihtiyaçları ve iyiliği bilmemesi sebebiyle bazen imkânsız pekçok sözü söylemeye mecbur kalması hakkında.

{61} Genel şeyde ıstırap bulunur, en iyi şeyde ise kayıtsız bir ıstırap bulunur.

{62} Ahlâksız kötü kimse [kimdir], bu kimse hangi güçle bilinir; faziletli kimse ile ne iyi ne de kötü olan vasat kimse kimdir?

{63} Beden hakkında: Bedenin kendinden bir canlılığı var mıdır, yoksa onda bulunan canlılık ancak tabiattan mı kaynaklanır?

{64} Nefisle bulunan beden hakkında: O nasıl elem duyar ve etkilenir? Ve biz etkilenmeksizin nasıl biliriz?

{65} Cüzlerimiz hakkında: Onlar nelerdir? Bize ait olmayan ama bizde bulunan parçalar nelerdir?

{66} Elem ittisâl sebebiyle ancak canlı birleşik şeylerdedir ve başka bir şeyle ittisâl etmeyen şey kendi kendisine yetendir.

{٤٩} (مط) في أنّ الكلمات الفواعل تفعل الأشياء معاً، وليست للكلمات المنفعلة أن تنفعل الانفعال كله معاً، لكن الشئ بعد الشئ.

{٥٠} (ن) في الكلمات الفواعل، وأنها غير المنفعلة، وما الشئ الأول.

{٥١} (نا) في أنّ شرح الشئ الأول هو الفاعل، وأنه إنما يفعل فقط.

{٥٢} (نب) في النفس، وأنها فعلُ ما عَقَلَ، وأن الشئ الذي يفعل شيئا بعد شئ إنما هو في الأشياء الحسية.

{٥٣} (نج) في أن الهيولى غيرُ الصورة، وأنّ الشئ المركب منهما ليس بمبسوطٍ الصورة فقط.

{٥٤} (ند) في النفس وأنها دائرةٌ ليس لها من مركزها إلى الدائرة أبعاد.

{٥٥} (نه) في أنه إن كان الخير المحض الأول مركزا والعقل دائرة لا تتحرك- فإن النفس دائرة تتحرّك.

{٥٦} (نو) في النفس وأنها تتحرك شوقا إلى شئ، وأنها تولد الأشياء.

{٥٧} (نز) في أنّ حركةَ هذا الكلّ حركةٌ مستديرة.

{٥٨} (نح) في الفكر وما باله يكون فينا بزمانٍ، وأنه رؤوس كثيرة.

{٥٩} (نط) في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب.

{٦٠} (س) في أنه ربما اضطر المرء إلى أن يقول أقاويل كثيرة محالة من أجل حوائج البدن ومن أجل جهله بالخيرات.

{٦١} (سا) في أنّ المعاناة إنما تكون في الشئ العام، وأنّ اطلاق المعاناة إنما يكون في الشئ الأفضل.

{٦٢} (سب) في المرء الفاجر الطالح، ومن أيّ القوى يعرف، وما المرء الفاضل، وما المرء الوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح.

{٦٣} (سج) في البدن، وهل له حياة من ذاته، أم الحياة التي فيه إنما هي من الطبيعة؟

{٦٤} (سد) في البدن المتنفّس وكيف يألم وينفعل، وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعال منّا.

{٦٥} (سه) في أجزائنا، وماهي، وما الأجزاء التي فينا وليست لنا.

{٦٦} (سو) في أنّ الألم إنما هو للحيّ المركّب من أجل الاتصال، وأنّ الشئ الذي لم يتصل بشئ آخر فهو مكتفٍ بذاته.

{67} Elem nasıl bilinir? Elem beden ve nefsin birleşmesinden meydana gelir.

{68} Lezzet ve elem hakkında: Onlardan her biri ve cevherleri nelerdir?

{69} Elem hakkında: Canlı elemi nasıl hisseder? Ve nefis elemin etkisi altında değildir.

{70} Acı hakkında: Nefsin üzerinde gerçekleşmediği takdirde o nedir? Ancak nefisle beraber bulunduğunda gerçekleşiyorsa biz acıyı onda nasıl hissederiz?

{71} Duyular ve etki edenin etkisini kabul etmemelerine dair.

{72} Bedenî şehvetler hakkında: Bunlar ancak nefis ve bedenin birleşmesinden meydana gelir, ne tek başına nefse ne de tek başına bedene aittir.

{73} Tabiat ve onun bedende acı ve etkiyi kabul eden bir şey oluşturması hakkında.

{74} Şehvetler hakkında: Bizde bedenî şehvet ve tabii şehvet bulunur mu?

{75} Tabiat hakkında: O bedenden başka bir şeydir.

{76} Şehvet hakkında: Şehvetin başlangıcı birleşmenin türlerinden biriyle mürekkeb olan bedendedir.

{77} Şehvet hakkında: Şehvet bedene tekaddüm eder.

{78} Nefsin şehvete meyli hayvanî bedenin, şehvet tabiatın ve bilgi edinme nefsin özelliğidir.

{79} Nefis hakkında: Şehvet tabitta bir içgüdüdür.

{80} Her ne kadar hayvandaki şehvetten farklı olsa da bitkilerdeki şehvet hakkında.

{81} Yerkürede şehvet var mıdır? Varsa nedir?

{82} Yeryüzü hakkında: O bir nefse sahip midir? Şayet bir nefse sahipse onun da canlı olması kaçınılmazdır.

{83} Duyular hakkında: Canlı, vasıtasız olarak hissedilebilir mi? Duyular bir amaç için midir?

{84} Fâiller ve onların etkilenenlere benzememesi ve faillerin tabiatlarının etkilenenlerin tabiatlarına dönüşmemesi hakkında.

{85} Görülen şeylere ve nefsin onları nasıl gördüğüne dair.

{٦٧} (سز) في معرفة الآلام كيف تكون، وأنها إنمَّا تحدث من اجتماع النفس والبدن.

{٦٨} (سح) في الألم واللذة وما كلُّ واحدٍ منهما، وما جوهرهما.

{٦٩} (سط) في الألم وكيف يحسُّ به الحيُّ والنفس غير واقعة تحت الألم.

{٧٠} (ع) في الوجع وماهو إذا كان الوجع غير واقع على النفس؛ وإن كان لا يكون إلا مع النفس، فيكف نجد الوجع في ذلك؟

{٧١} (عا) في الحواسّ وأنها غير قابلةٍ للآثار المؤثرة.

{٧٢} (عب) في الشهوات البدنية، وأنها إنما تحدث عن اجتماع النفس والبدن، وأنها ليست للنفس وحدها، ولا هي للبدن وحده.

{٧٣} (عج) في الطبيعة وأنها أحدثت في البدن شيئا ما تكون فيه الآثار والآلام.

{٧٤} (عد) في الشهوات، وهل فينا شهوة بدنية وشهوة طبيعية.

{٧٥} (عه) في الطبيعة، وأنها غير البدن.

{٧٦} (عو) في الشهوة وأنّ بدءها هو البدن المركب بنوعٍ من أنواع التركيب.

{٧٧} (عز) في الشهوة وأنّ البدن هو تَقَدَّمَتْهُ الشهوة.

{٧٨} (عح) في الهوى وأنه من حيّز البدن الحيواني، والشهوة من حيّز الطبيعة، والاكتساب من حيّز النفس.

{٧٩} (عط) في النفس وأنّ الشهوة غريزةٌ في الطبيعة.

{٨٠} (ف) في الشهوة التي في النبات، وإن كانت غير الشهوة التي في الحيوان.

{٨١} (فا) في أنه هل في الأرض شهوة؟ وإن كانت، فما هي؟

{٨٢} (فب) في الأرض، وهل هي ذاتُ نفسٍ فهي وإن كانت ذات نفس فلا محالة أنها حيوانٌ أيضا.

{٨٣} (فج) في الحواسّ، وهل يمكن الحيّ أن يحسّ بغير أداةٍ، وهل كانت الحواسُّ لحاجة ما.

{٨٤} (فد) في الفواعل وأنها لا تشبه المنفعلات، ولا تستحيل طبائع الفواعل إلى طبائع المنفعلات.

{٨٥} (فه) في الأشياء الواقعة تحت البصر، وكيف تبصرها النفس.

{86} Duyu hakkında: Duyu sadece hevâ ile nefsin birleşmesinden meydana gelir; fakat etkiyi kabul eden başka bir şeyin de olması gerekir. Bu etki nedir? Duyum nasıl olur?

{87} Bedenî duyular ve bunun bedenî aletlerde bulunması hakkında.

{88} Ayrışma, ayrıştıran şeyler ile temyiz altında bulunan şeyler arasındakiler ve bu ikisi arasında bulunanlar hakkında.

{89} Nefsin hizmetkârı gibi olan duyu hakkında: Duyular ancak beden vasıtasıyla olur.

{90} Gökyüzü hakkında: Gökyüzü ve gezegenler için duyu var mıdır yok mudur?

{91} Bütün ve onun duyuya sahip olmaması hakkında: Ancak biz onu parçalarıyla hissederiz.

{92} Eflâtun'un Timaios'a kitabında neler söylediği hakkında.

{93} Nefis ikna olmadıkça insan hislerden gelen duyu bilgisiyle yetinmez.

{94} Efsûn ve sihir nasıl olur? Ay nasıl hisseder? Bütünün hiçbir parçasında duyu yoktur.

{95} Yeryüzü hakkında: Ay ve güneşin hissettiği gibi o da hisseder mi? Neyi hisseder?

{96} Bitkiler ve bunların hava [unsurundan] olduğu hakkında:

{97} Yeryüzünde bulunan doğuran güç hakkında: O bitkiye yeşerme gücü verir. Bitki doğuran güce nispetle cisim mesabesindedir.

{98} Yeryüzü cismi hakkında. Nefsin verdiği şey nedir? Yeryüzünün birbirine bağlı hali ayrık durumu gibi değildir.

{99} Yeryüzünde aklî, duyusal ve bitkisel kuvvet bulunması ve öncekilerin bunu **demeter** olarak isimlendirmesi hakkında.

{100} Öfke gücü hakkında: Öfke gücü bedenin bir parçasında mı yoksa yayılmış olarak tamamında mı bulunur?

{101} Şehvetin karaciğerde olduğu ve orada nasıl bulunduğu hakkında.

{102} Öfke gücü ve bedendeki yeri hakkında:

{103} Ağaç hakkında: Niçin öfke gücüne sahip olmayıp büyüme gücüne sahiptir?

{104} Bitkiler hakkında: Her bitkinin bir tür şevki vardır.

{٨٦} (فو) في الحسّ، وأنه لا يكون إلاّ من اجتماع النفس والهواء فقط، لكن ينبغي أن يكون شئ آخر يقبل الأثر، وما الأثر وكيف يكون الحسّ.

{٨٧} (فز) في الحواس البدنيّة، وأنها تكون بالآلات البدنية.

{٨٨} (فح) في التمييز وما بين الأشياء المميزة وبين الأشياء الواقعة تحت التمييز والمتوسّط بينهما.

{٨٩} (فط) في الحسّ وأنه كالخادم للنفس، وأنه لايكون إلا بتوسُّط البدن.

{٩٠} (ص) في السماء، وهل للسماء والكواكب حسٌّ أم لا.

{٩١} (صا) في الكل وأن ليس له حسٌّ، بل إنما نحسُّ بأجزائه.

{٩٢} (صب) في أفلاطون وما ذكر في كتابه إلى طيماوس.

{٩٣} (صج) في أنه لا يكتفي الإنسان في علم المحسوسات بالحسائس إلاّ أن تكون النفس تقنع بذلك.

{٩٤} (صد) في الرُّقَى والسحر وكيف يكون، وكيف يحس القمر والكل لايحس ولا في شئ من أجزائه.

{٩٥} (صه) في الأرض، وهل تحسّ كما تحسّ الشمس والقمر، وأيّ الأشياء تحسُّ.

{٩٦} (صو) في النبات وأنه مِنْ حيّز الهواء.

{٩٧} (صز) في القوة المولدة وأنها في الأرض، وأنها تعطي النبات سبب النبت، وأنّ النبات إنما هو بمنزلة الجسم للقوة المولّدة.

{٩٨} (صح) في جسم الأرض، وما الشئ الذي يعطيه النفس فليست الأرض إذا كانت متصلة بعضُها ببغض مثلَها إذا كانت منفصلة.

{٩٩} (صط) في الأرض وأنّ فيها قوة نباتية وقوة حسية وعقلاً، وهو الذي سمَّاه الأولون ‹ذامطر›.

{١٠٠} (ق) في الغضب وهل قوة الغضب مُنْبَثَةٌ في سائر البدن، أم هي جزء من أجزائه.

{١٠١} (قا) في أنّ الشهوة في الكبد، وكيف هي هناك.

{١٠٢} (قب) في الغضب وأين مسكنه في البدن.

{١٠٣} (قج) في الشجر: لِمَ عدمت قوة الغضب ولَمْ تعدم قوة النبات.

{١٠٤} (قد) في النبات، وأنّ لكل نباتٍ شوقا ما.

{105} Öfke ve onun kalpte bulunmamasına dair.

{106} Hayvanî nefis hakkında: O bedenin kemâli olduktan sonra neden bu hale geldi? Nâtık nefis bedenden ayırıldıktan sonra bedenin etkisi kalmaz.

{107} Hayvanî nefis, nefs-i nâtıkadan ayrılmakla bedenden de ayrılır mı?

{108} Güneşin ışığı hakkında: O güneşin batmasıyla nasıl yok olur?

{109} Bayağı nefis hakkında: O yüce nefse mi gider yoksa bozularak yok olur mu?

{110} Cirimlerin renkleri ve şekilleri hakkında: Nasıl meydana gelir ve nasıl bozulur? Havada bozulur mu?

{111} Nefis hakkında: O ikinci olanı -yani hayvanî nefsi- takip eder mi?

{112} Gezegenler hakkında: Onlar için ne hatırlama ne de duyular vardır.

{113} Sihir, efsun ve büyü ile oluşan şeyler hakkında.

{113.1} Sihirle görülen şeyler hakkında.

{114} Fâiller ve tabii, yapay ve oluşan münfailler hakkında:

{115} Kendi parçalarını etkileyen ve onlardan etkilenen âlem hakkında: Kendilerinde bulunan tabii kuvvet vasıtasıyla âlemin parçaları birbirini etkiler ve birbirinden etkilenir.

{116} Bütünün hareketi hakkında: bütünü ve parçalarını etkiler.

{117} Parçalar hakkında: Birbirinden etkilenme nedeniyle meydana gelen şeyler nedir?

{118} Yapay şeyler ve onların fiileri hakkında: Yapay şeylerde talep edilen nedir?

{119} Küllün hareketi hakkında: O kendi zatında ve parçalarında ne yapar?

{120} Güneş ve ay hakkında: O ikisi yeryüzündeki şeylerde, soğukluk ve sıcaklık etkisi dışında şeyler de yaparlar.

{121} Gezegenler hakkında: Gezegenlerden kaynaklanan şeyleri ve bu şeylerin cüzi şeylerin üzerine olan etkisini gezegenlerin iradesine izafe etmek doğru değildir.

{122} Gezegenler hakkında: Eğer biz ondan kaynaklanan etkileri cismanî, nefsanî veya iradî sebeplere izafe edemiyorsak, o zaman ondan meydana gelenler nasıl geliyor?

{١٠٥} (قه) في الغضب وأنه ليس في القلب.

{١٠٦} (قو) في النفس البهيمية ولِمَ صارت، إذ كانت تمام البدن، أنه لا يبقى له أثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن.

{١٠٧} (قز) في النفس البهيمية، وهل تفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة.

{١٠٨} (قح) في ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس.

{١٠٩} (قط) في النفس السفلية وهل تذهب إلى النفس العالية، أم تفسد.

{١١٠} (قي) في الألوان والأشكال الجرمية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تفسد في الهواء أم لا.

{١١١} (قيا) في النفس وهل تتبعها الثواني أعني النفس البهيمية– أم لا.

{١١٢} (قيب) في الكواكب وأن ليس لها ذكرٌ ولا لها حسائس.

{١١٣} (قيج) في الأشياء الكائنة بالرُّقَى والعزائم والسِّحْر.

{١١٣, ١} ‹(قيجَ) في الأشياء الكائنة الرؤية من السحر›.

{١١٤} (قيد) في الفواعل والمنفعلات الطبيعية والصناعية والكائنة.

{١١٥} (قيه) في العالم وأنه يفعل في أجزائه وينفعل منها، وأنّ أجزاء العالم يفعل بعضها في بعض، وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التي فيه.

{١١٦} (قيو) في حركة الكل، وأنها تفعل في الكل والأجزاء.

{١١٧} (قيز) في الأجزاء، وما الأشياء التي تكون من فعل بعضها مع بعض.

{١١٨} (قيح) في الصناعات وأعمالها، وما الشئ الذي يُطلب في الصناعات.

{١١٩} (قيط) في حركة الكل، ومالذي تفعل في ذاتها وأجزائها.

{١٢٠} (قك) في الشمس والقمر ومالذي يفعلان في الأشياء الأرضية وأنهما يفعلان فيها غير فعل الحرّ والبرد.

{١٢١} (قكا) في الكواكب وأنه لاينبغي أن نضيف أحدَ الأمور الواقعة منها على الأشياء الجزئية إلى إرادة منها.

{١٢٢} (قكب) في الكواكب وأنّا إذا كنّا لا نضيف الأمور الواقعة على الأشياء منها إلى علل جسمانية ولا إلى علل نفسانية ولا إلى علل إرادية فكيف يكون ما !يكون منها ؟

{123} Bütün (hakkında: O birdir, diridir ve tüm canlıları kuşatır.

{124} Bütünün parçaları olan cüzi cisimler, varlıklarını bütünün nefsinden elde ederler.

{125} Bütünün nefsi dışında nefis sahibi olan cisimler hakkında: Onlar hem içerden hem de dışardan etkiyi kabul eder.

{126} Bütün ve onun kendisinden uzak ve yakın cüzi elemi hissetmesi hakkında:

{127} Cüzler hakkında: Onlardan birinin acısıyla diğeri de nasıl acı çeker?

{128} Etkilenene benzeyen fâil hakkında: Münfaile benzemeyen fâilin acı çektiği gibi fâil, münfaile benzediğinde acı çekmez. Hakiki haz nedir?

{129} Canlılık hakkında: Canlı tek olmasına rağmen birbiri üzerine onun etkileri sûretlere nasıl girer?

{130} Bütün ve onun öfkeye benzeyen bir maddesinin olması hakkında.

{131} Cüzler ve onların birbirlerine yardım etmesi hakkında.

{132} Canlılar ve onların birbirlerini beslemesi hakkında.

{133} Bütün ve cüzler: Bütünün birbirine zıt olmadan uyumlu, cüzlerin birbirine zıt olmasının sebebi nedir? Cüzlerde zıtlık neden oldu?

{134} Cüzler hakkında: Dans sanatında olduğu gibi birbirine zıt olmalarına rağmen cüzler külde nasıl birleştiler?

{135} Göksel şeyler, onların etkileyici ve yol gösterici olmaları hakkında:

{136} Dünya hakkında: O gezegenlere benzer, onlardan etkilenir, dolayısıyla kendi zatında sabit değildir.

{137} Bütünden bize gelen şeyler hakkında.

{138} Ondan bize gelmeyen şeyler hakkında.

{139} Gezegenlerin şekillerinin, bu şekillerden meydana gelen bir kuvvete sahip olması hakkında.

{١٢٣} (قكج) في الكل وأنه واحدٌ حيٌّ محيط بجميع الحيوان.

{١٢٤} (قكد) في الأجسام الجزئية وأنها أجزاء للكل، وأنها تنال من نفس الكل.

{١٢٥} (قكه) في الأجسام التي فيها نفس غير نفس الكل، وأنها تقبل الآثار من داخلٍ ومن خارج.

{١٢٦} (قكو) في الكلّ وأنه يحسّ بألم جزئي: القريب منه والبعيد.

{١٢٧} (قكز) في الأجزاء وكيف يألم بعضها بألم بعض.

{١٢٨} (قكح) في الفاعل الشبيه بالمنفعل، وأنّه لا يألم الفاعل من المنفعل ما كان شبيها به كما يألم الفاعل الذي لا يشبهه، وما الشئ اللذيذ الحق.

{١٢٩} (قكط) في الحيّ، وكيف تدخل أفاعيله الصور بعضها على بعض، والحيّ واحد.

{١٣٠} (قكل) في الكل وأنّ فيه مادة شبيهة بالغضب.

{١٣١} (قلا) في الأجزاء وأنّ بعضها يفيد بعضا.

{١٣٢} (قلب) في الحيوان وكيف يغتذي بعضُها من بعض.

{١٣٣} (قلج) في الكل والأجزاء، ولِمَ صارت الأجزاء يضاد بعضُها بعضاً والكلّ متفقٌ لا يتضاد، ولِمَ صار تضادٌ في الأجزاء.

{١٣٤} (قلد) في الأجزاء، وكيف اتفقت بالكل وهي متضادّة، ومَثَلُ ذلك مَثَلُ صناعة الرقص.

{١٣٥} (قله) في الأشياء السماوية، وأنها فواعل ودلائل.

{١٣٦} (قلو) في العالم وأنه هو الذي يشاكل الكواكب وأنه هو الذي ينفعل منها، فهو إذن الذي لا يثبت في ذاته.

{١٣٧} (قلز) في الأمور الآتية إلينا من الكل.

{١٣٨} (قلح) في الأمور التي لا يأتي إلينا منها.

{١٣٩} (قلط) في أشكال الكواكب، وأنّ الأشكال لها قوى هي المشكلة من تلك الأشكال.

Birinci Mîmer [II]

Nefis Üzerine

[8]

İmdi: Nefsin maddî olmadığı, ölmediği, bozulmadığı, yok olmadığı ve bütün bunların aksine ebedî olarak kaldığı açık ve seçik olarak ortaya konmuş ve doğrulanmıştır. Bu sebeple biz nefsin aklî âlemden ayrılıp cismanî-hissî âleme nasıl indiğini, oluş ve bozuluşa açık olan bu yoğun kaba bedene nasıl girdiğini araştırmak istiyoruz. Her saf küllî aklî cevherin, ancak aklî bir hayat sahibi olduğunu ve etki kabul etmediğini söylüyoruz. Bunun için cevher aklî âlemde sâkin ve sâbittir, sürekli bir olarak orada bulunur ve başka bir yere doğru da yönelmez. Çünkü onun kendi mekânı dışında hareket edip yöneleceği bir mekân yoktur ve onun kendi mekânı dışında arzulayacağı bir mekân da yoktur. Bütün aklî cevherler için bir arzu vardır, bundan dolayı cevherler kendisinde arzu bulunmayan sırf aklî bir cevhere kadar birbirini takip eder. Akıl bir arzuyu elde ettiğinde, bu arzuyla bulunduğu ilk yerde kalmayıp başka bir yere yönelir. Çünkü akılda görmüş olduğu şeylerin güzelliğine ve etkiye çok özlem duyar. Aynı şekilde akıl arzu edileni bir arzuyla tasavvur ettiğinde kendi içinde bulunan sûretleri açığa çıkarmak için, tıpkı hamile bir kadının karnındakini çıkarmak için sancı çekmesinde olduğu gibi, şiddetli bir istekle onu arzular ve böylece bu sûret duyu âlemini arzu ettiği için onu fiil alanına çıkartır.

المِيمَرُ الأوَّل [٢]

في النفس

[٨]

أمّا بعد! إذ قد بان وصحَّ أن النفس ليست بجِرمٍ وأنّها لا تموت ولا تَفسُد ولا تفنى، بل هي باقية دائمة، فإنّا نريد أن نفحص عنها أيضا كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم الحسّي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد– فنقول إنّ كلّ جوهر عقلي فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئا من الآثار، فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسلك إلى موضع آخر لأنّه لا مكان له يتحرّك إليه غير مكانه، ولا يشتاق إلى مكان آخر غير مكانه. وكلّ جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له. وإذا استفاد العقل شوقًا ما، سلك بذلك الشوق إلى مسلك ما ولا يبقى في موضعه الأوّل، لأنّه يشتاق إلى الفعل كثيرًا وإلى زَيْن الأشياء التي رآها في العقل، كالمرأة التي قد اشتملت وجاءها المخاض بوضع ما في بطنها، كذلك العقل إذا تصوَّر بصورة الشوق للمشتاق إليه إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة، ويحرص على ذلك حرصًا شديدًا ويتمخّض فيخرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسّي. ر

[9]

Akıl aşağıdan gelen arzuyu kabul ederse, nefis ondan sûret edinir. Çünkü nefis ancak arzu sûreti ile tasavvur edilen bir akıldır. Ne var ki nefis bazen küllî bazen de cüzi istek duyar. Küllî olarak şevk duyarsa küllî sûretleri fiilî olarak tasvir eder ve kendi küllî âleminden ayrılmaksızın küllî aklî olanı düzenler. Küllî sûretlerin yansıması olan cüzi şeylere özlem duyduğunda onları en güzel ve âlâ şekilde süsler, onlarda bulunan herhangi bir hatayı ıslah eder, onları semâvî cisimler olan yakın illetlerinden daha yüce ve yüksek bir şekilde düzenler. Nefis cüzi şeylerde yer aldığında onların içinde kuşatılmış olarak bulunmaz, yani cismin içerisinde mahsur kalmış gibi değildir, aksine onun içinde yer alır fakat ona tâbi değildir.

[10]

Bazen nefis cismin içinde bazen de dışında bulunur. Nefis yola çıkmayı ve işlevini göstermeyi arzuladığında öncelikle ilk âlemden hareket eder ve sonra ikinciye daha sonra üçüncüye yönelir. Fakat nefis kendi âlemi olan ikinciden üçüncü âleme doğru harekete geçip yola çıkarsa, akıl ondan ayrılmaz; nefis ne yaptıysa onunla yapmıştır. Ancak nefis yapmış olduğu fiilleri akılla yaptığı halde, akıl şerefli ve yüce mekânını değiştirmedi. Nefis aracılığıyla şerefli, yüce ve ilgi çekici işlevini icra eden akıldır, bu duyu âleminde iyilikleri yapan da odur, şeylerin bir kısmını sabit ve bir kısmını gelip geçici kılıp süsleyen de odur, ancak bunları nefis aracılığıyla yapar. Çünkü akıl ezelî bir varlıktır dolayısıyla onun fiili de süreklidir.

[٩]

والعقل إذا قَبِل الشوق سُفْلًا تصوَّرت النفسُ منه، فالنفس إذن إنّما هي عقلٌ تصوَّر بصورة الشوق. غير أن النفس ربّما اشتاقت شوقًا كلّيًا، وربّما اشتاقت شوقًا جزئيًا. فإِذا اشتاقت شوقًا كلّيًا صوَّرت الصور الكلّية فعلًا ودبّرتها تدبيرًا عقليًا كلّيًا من غير أن تفارق عالمها الكلّي. وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التي هي صورٌ لصورها الكلّية زيّنتها وزادتها نقاوةً وحسنًا وأصلحت ما عرض فيها من خطأ ودبّرتها تدبيرًا أعلى وأرفع من تدبير علّتها القريبة التي هي الأجرام السمائية. فإِذا صارت النفس في الأشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها، أعني أنّها لا تكون في الجسم كأنّها محصورة فيه، بل تكون فيه وخارجةً عنه.

[١٠]

وربّما كانت النفس في جسم، وربّما كانت خارجة من جسم. وذلك أنّها لمّا اشتاقت إلى السلوك وإلى أنْ تظهر أفاعيلها، تحركت من العالم الأوّل أوّلًا، ثم إلى العالم الثاني ثم إلى العالم الثالث، غير أنّها وإن تحركت وسلكت من عالمها الثاني إلى العالم الثالث فإِنّ العقل لم يفارقها، وبه فعلت ما فعلت. غير أن النفس – وإن كانت فعلت [ما فعلت] فعلتها بالعقل، فإِنّ العقل لم يبرح مكانه العقلي العالي الشريف؛ وهو الذي فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسّط النفس؛ وهو الذي فعل الخيرات في هذا العالم الحسّي؛ وهو الذي زيّن الأشياء بأن صَيَّر الأشياء منها دائمٌ ومنها داثرٌ، إلا أنّ ذلك إنّما كان بتوسّط النفس. وإنّما تفعل النفس أفاعيلها به لأنّ العقل آنيةٌ دائمة ففعله دائم.

[11]

Diğer hayvanların nefislerine gelince, onlardan biri yanlış bir yol izlediğinde yırtıcı hayvanların bedenlerinde bulunur, ancak asla ölmez ve yok olmaz. Bu âlemde nefsin türlerinden biri olarak bulunursa, o da tabii duyuya sahip olanlardan biri olur. Tabii duyulardan oluşan şeylerin aynı zamanda canlı ve içinde bulunduğu şeyde canlılığın sebebi olması gerekir. Böylece bitkilerin nefislerinin tamamı da canlıdır ve nefislerin tamamı tek bir başlangıçta doğmuş olan (*inbease*) canlılardır. Fakat her biri için kendine lâyık ve uygun bir canlılık söz konusudur ve hepsi bölünmeyen ve maddî olmayan cevherdir. İnsan nefsi ise üç parçaya sahiptir: Bitkisel, hayvanî ve aklî. Nefis, beden bozulup çözüldüğünde ondan ayrılır. Temiz ve saf nefis, bedenin kirine ve pisliğe bulaşmadığında ve hissî âlemden ayrıldığında bu âlemde hiç oyalanmadan hızlı bir şekilde cevherlere dönecektir. Ancak bedenle birleşip ona uyan nefis ise, bedenin hazlarına ve şehvetine dalmış olduğundan dolayı beden gibi olur; dolayısıyla bedenden ayrıldığında ancak ciddî bir zahmete katlandıktan ve üzerine bedenden bulaşmış olan bütün kir ve pislikten arındıktan sonra kendi âlemine ulaşabilir. Ondan sonra nefis bedenden ayrılıp uzaklaştığında, [öncesinde] bedene bağlı olduğu için bazı kimselerin zannettiğinin aksine yok oluşa ve fesâda uğramadan çıktığı âleme geri döner; herhangi bir varlık gibi yok olmaz, çünkü o gerçek varlıktır ve sürekli dile getirdiğimiz gibi gerçek varlıklar bozulmaz ve yok olmaz.

[١١]

وأمّا نفس سائر الحيوان فما سلك منها سلوكًا خطأ فإنّها صارت في أجسام السباع، غير أنّها لا تموت ولا تفنى اضطرارًا. وإن أُلفِيَ في هذا العالم نوعٌ آخر من أنواع النفس فإنّما هو من تلك الطبيعة الحسّية. وينبغي للشيء الكائن من الطبيعة الحسّية أن يكون حيّا أيضا، وأن يكون علّة حياةٍ للشيء الذي صار إليه. وكذلك أنفس النبات كلّها حيّةٌ فإن الأنفس كلّها حية انبعثت من بدءٍ واحدٍ، إلّا أنّ لكلّ واحدٍ منها حياةً تليق به وتلائمه، وكلّها جواهر ليست بأجرام ولا تقبل التجزئة؛ فأمّا نفس الإنسان فإنّها ذات أجزاء ثلاثة: نباتية وحيوانية ونُطقِية. وهي مفارقة البدن عند انتقاضه وتحلُّله، غير أنّ النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنّس ولم تتسخ بأوساخ البدن إذا فارقت عالم الحسّ فإنّها سترجع إلى تلك الجواهر سريعًا ولم تلبث في عالم الحسّ، وأمّا التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنّها بدنية لشدّة انغماسها في لذّات البدن وشهواته، فإنّها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلّا بتعبٍ شديدٍ حتى تُلْقِيَ عنها كلَّ وسخ ودنس علق بها من البدن. ثم حينئذ ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه، من غير أنْ تهلك أو تبيد كما ظَنَّ أناس لأنّها متعلّقة ببدنها وإن بعدت منه ونأتْ ولم يمكن أن تهلك آنيّة من الآنيّات لأنّها آنيّات حقٍّ لا تَدثُرُ ولا تهلَكُ كما قد قلنا مرارًا.

[12]

Kıyas ve burhân dışındaki [delilleri] kabul etmeyenleri zikretmemiz gerekirdi, ama biz ondan tüm hakikati ve doğruluğuyla veciz bir şekilde bahsetmiştik. Fakat doğrudan duyu hisleri olmadan eşyanın [varlığını] kabul etmeyenler için zikretmemiz gereken şeylere gelince, biz sözümüzde öncekilerin ve sonrakilerin üzerinde ittifak ettikleri şeyden başlayarak bahsedeceğiz. Öncekiler nefislerin kirlendiği ve şehvetlerinde bedene tâbi olduklarında Allah'ın gazabının geleceği hususunda ittifak ettiler. Dolayısıyla bu durumdaki kişi bedenî fiillerini bırakmayı hırsla ister, bedenin şehvetinden nefret eder, Allah'a niyaz etmeye başlar, günahlarının bağışlanmasını ve kendisinden râzı olunmasını diler. Bu konuda faziletli ve alçak kimseler ittifak ettiler ve onlar aynı zamanda geçmiş zamanlardaki ölüleri için rahmet ve bağışlanmayı dileme hususunda da hemfikirdirler. Nefsin ölmeyip sürekli olacağından emin olmasaydılar, zorunlu tabii bir kanun gibi böyle bir âdetleri olmazdı. Bu bedenlerde bulunan nefislerin pek çoğunun, bedenden çıkıp kendi âlemine gittiğinde kendisinden yardım dileyene yardıma devam eder, bunun delili de inşa edilen ve isimleri verilen mabetlere zor durumda yardım talebiyle gelenlerin ellerinin boş dönmemesidir. Bu ve benzeri durumlar, bu âlemden o âleme giden nefsin ölmeyip yok olmadığının delilidir; çünkü o, bozulmayan ve yok olmayan bâki bir hayatla canlıdır.

[١٢]

وأمّا ما كان ينبغي أن نذكره للذين لا يقبلون الأشياء إلّا بقياس وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقّه وصِدْقه. وأمّا الأشياء التي ينبغي أن نذكرها للذين لا يصدّقون بالأشياء إلّا بمباشرة الحسّ، فنحن ذاكروها وجاعلوها مُبْتَدَأ قولنا في الشيء الذي قد اتفق عليه الأوّلون والآخرون. وذلك أن الأوّلين قد اتفقوا على أن النفس إذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها حلَّ عليها غضبٌ من الله، فيحرص المرءُ عند ذلك أن يرجع عن أفعاله البدنية ويبغض شهوات البدن ويبدأ يتضرّع لله ويسأله أن يكفّر عنه سيّئاته ويرضى عنه. وقد اتفق على ذلك أفاضلُ الناس وأراذلهم، واتفقوا أيضا أن يترحّموا على أمواتهم والماضين من أسلافهم ويستغفروا لهم. ولو لم يوقنوا بدوام النفس وأنّها لا تموت، لما كانت هذه عادتهم ولما صارت كأنّها سُنّةٌ طبيعية لازمة مضطرّة. وقد ذكروا أنّ كثيرًا من الأنفس التي كانت في هذه الأبدان وخرجت منها ومَضَتْ إلى عالمها لا تزال مغيثة لمن استغاث بها، والدليل على ذلك الهياكل التي بُنيت وسُمّيت بأسمائها فإذا أتاها المضطرُّ أغاثوه ولم يرجعوه خائبًا. فهذا وشِبْهه يدلّ على أنّ النفس التي مضت من هذا العالم إلى ذلك العالم لم تَمُت ولم تهلك، لأنّها حية بحياة باقية لا تبيد ولا تفنى.

[13]

Küllî Nefse Sembolik Olarak Benzeme Üzerine

Bazen nefsimden soyutlandığımda ve bir bakıma bedenimden sıyrıldığımda ve sanki bedensiz soyut bir cevher olarak kaldığımda, böylece kendi zâtımın içinde ona dönmüş ve diğer tüm şeylerden uzaklaşmış olurum. O zaman aynı anda bilen, bilgi ve bilinen olurum. Zâtımda bir güzellik, nur ve değer gördüğümde, şaşkınlıktan susakalırım, böylece etkin hayatın sahibi şerefli ve değerli ilâhî âlemin bir parçası olduğumu anlarım. Bunu kesin olarak bildiğimde bizzat bu âlemden ilâhî âleme yükselirim. Ve sanki orada bulunup, oraya bağlı gibi olurum, böylece bütün aklî âlemlerin hepsinin üstünde olurum ve kendimi ilâhî şerefli bir konumda görürüm ve orada kulakların işitmediği, vasfetmekten dilin yetersiz kalacağı güzellikte bir nur görürüm. Bu nur ve güzellik beni tamamen sardığında ve tahammül edecek gücüm kalmadığında, akıl seviyesinden düşünme ve fikir seviyesine düşerim. Fikir ve düşünme âleminde bulunduğumda, bu düşünme o nur ve güzelliği örter ve ben o yüce ilâhî mevkiden bu fikir âlemine nasıl düştüğüme şaşakalarım, bedeni bırakıp nefsimi güçlendirdikten sonra, nefis önce akıl âlemine sonra ilâhî âleme yükselir, sonra bütün nurun ve güzelliğin kaynağı olan o nur ve güzellik konumuna ulaşırım. Nefsim bedenin dışında değilken ve beden elbisesine bürünmüşken, nefsimi nurla dopdolu olarak nasıl gördüğüm şaşılacak bir şey!

[14]

Ne var ki düşünüp taşındım ve donakaldım! O zaman **Herakletios**'u hatırladım, nefsin cevheri ve onun yüce şerefli âleme çıkma arzusu hakkında araştırma ve incelemeyi tavsiye ederek şöyle söylerdi: "Her kim bunu arzu eder ve o yüce âleme yükselirse, doğrudan en güzel karşılığı almayı hakeder. Yorgunluk ve bitkinlik olsa bile kişinin bu âleme yükselme hususunda istek ve arzusunda gevşememesi gerekir. Çünkü önünde daha sonra yorgunluk ve zahmetin olmayacağı bir rahatlık bulacaktır." **Herakleitos** bu sözleriyle, kendisinin bulduğu gibi bulmamız ve onun idrak ettiği gibi idrak etmemiz için bizleri aklî şeyleri talep etmeye teşvik ediyor.

[١٣]

كلامٌ له يشبه رمزاً في النفس الكلية

إنّي ربّما خلوتُ بنفسي وخلعتُ بدني جانبًا وصرتُ كأني جوهر مجرَّدٌ بلا بدن فأكون داخلًا في ذاتي راجعًا إليها خارجًا من سائر الأشياء- فأكون العِلْم والعالِم والمَعلُومَ جميعًا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبًا بهتًا، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعّالة. فلما أيقنتُ بذلك ترقّيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرتُ كأني موضوع فيها متعلّق بها، فأكونُ فوق العالم العقلي كلّه، فأرى كأني واقفٌ في ذلك الموقف الشريف الإلهي؛ فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع. فإذا استغرقني ذلك النور والبهاء ولم أقوَ على احتماله هبطتُ من العقل إلى الفكر والرويّة. فإذا صرتُ في عالم الفكرة والرويّة حَجبتْ الفكرةُ عنّي ذلك النور والبهاء، فأبقى متعجبًا أنّي كيف انحدرتُ من ذلك الموضع الشامخ الإلهي وصرتُ في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقّي إلى العالم العقلي، ثم إلى العالم الإلهي حتّى صرتُ في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء. ومن العجب أنّي كيف رأيتُ نفسي ممتلئةً نورًا وهي في البدن كهيئتها وهي غير خارجة منه!

[١٤]

غير أنّي أطلتُ الفكرة وأجلتُ الرأي فصرتُ كالمبهوت، وتذكّرتُ عند ذلك **إرقليطوس** فإنه أمرَ بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحِرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى، وقال إنّ مَن حرَص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جُوزيَ بأحسن الجزاء اضطرارًا. – فلا ينبغي لأحدٍ أن يَفتُرَ عن الطلب والحرص في الارتفاع إلى ذلك العالم، وإن تعِبَ ونصَبَ، فإنّ أمامه الراحةَ التي لا تعب بعدها ولا نَصَب. وإنما أراد **بقوله** هذا تحريضًا على طلب الأشياء العقلية لنجدها كما وجد وندركها كما أدرك.

[15]

Empedokles'e gelince o şöyle söylemekteydi: "Nefisler yüce bir mekânda bulunmaktaydı, hata ettiklerinde bu âleme düştüler." **Empedokles** de bu âleme Allah'ın gazabından kaçmak için geldi. Çünkü o bu âleme düştüğünde akılları karışmış nefislere yardımcı oldu. İnsanları yüksek sesiyle çağıran ve bu âlemi terkedip yüce ve şerefli ilk âlemlerine dönmelerini ve öncesinde içinde bulundukları rahat ve nimetleri yeniden elde etmek için Allah'a tevbe ederek tekrar şerefli ve yüce ilk âlemlerine dönmelerini emreden bir deliye döndü. **Pitagoras**, Empedokles'in insanları davet ettiği düşüncelere katılıyordu, ne var ki o, alışılmadık sözler ve misallerle insanlarla konuşuyor ve bu âlemi terketmeyi, reddetmeyi ve hak olan ilk âleme dönmeyi emrediyordu. Şerefli ve metafizikçi **Eflâtun** ise nefsi vasfederken onun nasıl düşüp bu âleme geldiği ve ilk olan gerçek âlemine nasıl döneceği hakkında farklı yerlerde birçok güzel şey söylemiştir: **Eflâtun** nefsi, sanki onu gözümüzle görüyormuşuz gibi, sıfatlarla en güzel şekilde anlatmıştır. Bu filozofun sözünü zikrediyoruz, ancak onun nefisten bahsettiği her yerde aynı şekilde tek bir sıfatla nitelemediğini bilmemiz gerekir. Çünkü o nefsi vasfettiğinde tek bir sıfat ile nitelemiş olsaydı, onun nitelemesini işiten kimse filozofun görüşünü bilemezdi. Filozofun görüşü nefsin sıfatları hususunda muhteliftir, zira her alanda duyuyu reddetmemekle beraber nefis konusunda duyuları kullanmamıştır. Nefsin bedenle birleşmesini hor ve hakir gördü, çünkü nefis bedende iken düşünmeksizin kederle mahsur kalmış gibidir.

[16]

Sonra **Eflâtun** bedenin nefis için tıpkı bir mağara gibi olduğunu söylemektedir. **Empedokles** de bu görüşe katılır, ne var ki o bedeni pas olarak isimlendirdi. **Empedokles**'in pasla kastettiği bütünüyle bu âlemdir. Sonra **Eflâtun** şöyle söyler: Nefsin prangalarından kurtularak özgürlüğüne kavuşması ancak bu dünya mağarasından çıkıp aklî âleme yükselmesiyle olur. **Eflâtun,** *Phaidon* diyalogunda nefsin bu âleme düşmesinin tüylerinin dökülmesi sebebinden kaynaklandığını ve yeniden tüylendiğinde ilk âlemine yükseleceğini söyler.

[١٥]

وأمّا **أنبادوقليس** فقال إنّ الأنفس إنّما كانت في المكان العالي الشريف، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم. وإنما صار هو أيضًا إلى هذا العالم فرارًا من سُخْط الله تعالى، لأنه لمّا انحدر إلى هذا العالم صار غيّاثًا للأنفس التي قد اختلطت عقولها، فصار كالإنسان المجنون نادى الناس بأعلى صوته وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا إلى عالمهم الأوّل الأعلى الشريف، وأمرهم أن يستغفروا الإله – عزّ وجل لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولًا. قد وافق هذا الفيلسوف **فيثاغورس** في دعائه الناس إلى ما دعا، غير أنّه إنّما كلّم الناس بالأمثال والأوابد، فأمر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع إلى العالم الأول الحق. –وأما **أفلاطون** الشريف الإلهي فإنه قد وصف النفس فقال فيها أشياء كثيرة حسنة وذكرها في مواضع كثيرة: كيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم، وأنها سترجع إلى عالمها الحق الأول. وقد أحْسَنَ في وصفه النفس فإنه وصفها بصفات صِرْنا بها كأنا نشاهدها عيانا. ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف؛ غير أنّه ينبغي لنا أن نعلم أولا أنّ الفيلسوف إذا وصف النفس فإنّه لا يصفها بصفةٍ واحدةٍ في كل موضع من المواضع التي ذكرها فيها لأنّه لو وصفها ولم يَصِفْها إلا بصفةٍ واحدةٍ لكان السامع إذا سمع وصفه لا عَلِم رأي الفيلسوف. وإنّما اختلفت صفاتُه في النفس لأنّه لم يستعمل الحسّ بصفات النفس، ولا رفض الحس في جميع المواضع. وذَمَّ وازدرى اتصال النفس بالجسد، لأنّ النفس إنّما هي في البدن كأنّها محصورة كظيمة جدًّا لا نُطْقَ بها.

[١٦]

ثم قال إنّ البدن للنفس إنّما هو كالمغار، وقد وافقه على ذلك **أنبادقليس**، غير أنّه يسمّي البدن الصدأ. وإنما عنى **أنبادقليس** بالصدإ هذا العالم بأسره. – ثم قال أفلاطون إنّ إطلاق النفس من وثاقها إنما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي إلى عالمها العقلي. وقال **أفلاطون** في كتابه الذي يدعى« فاذن » إنّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم إنّما هو سقوط ريشها، فإذا ارتاشت ارتقت إلى عالمها الأوّل.

[17]

Kitaplarının bir kısmında nefsin bu âleme düşüşünün muhtelif sebeplerinin olduğunu söylemektedir. Onlardan biri nefsin hata edip yanlış yapmasının sonucunda cezasını çekmek üzere bu âleme düşmüş olmasıdır. Düşmesinin başka sebepleri de vardır. Ancak nefsin düşüşünün yerilmesi ve bu bedenlere mahkûm edilmiş olması tüm bunların özeti niteliğindedir ve bunu *Timaios*'ta dile getirmiştir. Sonra **Eflâtun** bu âlemi övmüş, onu şerefli bir cevher olarak nitelemiş, hayrın sahibi yüce Bâri' Teâlâ'nın bir fiili olarak nefsin bu âleme konulmuş olduğunu, bu âlemi yarattığında nefsi oraya gönderdiğini söylemektedir. Ve nefsi oraya bu âlem canlı ve akıl sahibi olsun diye koymuştur. Bu âlem mükemmelliğin son sınırında olduğu için akıl sahibi olmadan olmazdı. Nefis olmadan da akıl sahibi bir âlemin olması mümkün değildi. Bu sebeple el-Bâri', nefsi oraya gönderdi ve oraya onu yerleştirdi. Sonra aklî âlemde bulunan canlı türlerinin duyu âleminde [de] olması gerektiği için, bu [bayağı] âlem tam ve kâmil olsun, mükemmellik ve tamlık açısından aklî âlemden daha düşük seviyede olmasın diye nefislerimizi gönderip bedenlerimize yerleştirdi. Üzerinde durduğumuz nefisler ve küllî nefis hakkındaki araştırmasından ve onun ne olduğunu ve hangi sebeple bu âleme yani bedene indiğini, onunla hangi sebeple ittisâl ettiğini ve ayrıca bu âlemin tabiatının ne olduğunu, hangi şey olduğunu, nefsin tam olarak nerede bulunduğunu, nefsin isteyerek mi yoksa zorla mı ya da bunların dışında bir sebeple mi ona indiğini ve ittisâl ettiğini öğrenme hususunda Eflâtun'dan istifade edebiliriz. Nefsin bilgisinden daha şerefli bir bilgi konusunda Eflâtun'dan istifade edebiliriz. Yani Bâri' Teâlâ'nın eşyayı isabetli bir şekilde yaratıp yaratmadığı ile nefsi, bedeni ve bu âlemi bir araya toplamanın doğru olup olmadığı meselesidir. Çünkü öncekiler bu hususta ihtilâf ederek pek çok farklı görüş ortaya koymuşlardır.

[١٧]

وقال في بعض كتبه إنّ علل هبوط النفس إلى هذا العالم شتّى، وذلك أن منها ما يهبط لخطيئة أخطأها، وإنما تهبط إلى هذا العالم لتُعاقَب وتُجازَى على خطاياها. ومنها ما هبطت لعلة أخرى. غير أنه اختصر قوله بأن ذمَّ هبوط النفس وسُكْناها في هذه الأجسام. وإنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى «طيماوس». –ثم ذكر **أفلاطون** هذا العالم ومدحَه فقال إنه جوهر شريف سعيد، وإن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخيّر، فإن الباري لمّا خلق هذا العالم أرسل إليه النفسَ وصيّرها فيه ليكون هذا العالم حيًّا ذا عقل، لأنّه لم يكن من الواجب إذ كان هذا العالم عظيمًا مُتقنًا في غاية الإتقان – أن يكون غير ذي عقل؛ ولم يكن ممكنًا أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفسٌ. فلهذه العلة أرسل الباري النفسَ إلى هذا العالم وأسكنها فيه، ثم أرسل أنفسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تامًّا كاملًا ولئلّا يكون دون العالم العقلي في التمام والكمال، لأنه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسّي من أجناس الحيوان ما في العالم العقلي. وقد نقدر أن نستفيد من هذا الفيلسوف أمورًا شريفة في الفحص عن النفس التي نحن فيها وعن النفس الكلّية حتى نعرف ما هي ولأيّة علة انحدرت إلى هذا العالم أعني البدن واتصلت به، وأن نعلم ما طبيعة هذا العالم، وأي شيء هي، وفي أي موضع منه تسكن، وهل انحدرت النفس إليه، واتصلت به طوعًا أو كَرْهًا، أو بنوع آخر من الأنواع. ونستفيد منه علمًا آخر أشرف من علم النفس، وهو أن نعلم هل الباري تعالى خلق الأشياء بصواب، أم لم يكن ذلك منه بصواب؛ وهل كان جَمْعُه بين النفس وبين هذا العالم وبين أبداننا بصواب أم بغير صواب: فإنه قد اختلف الأولون في ذلك وأكثروا فيه القول.

[18]

Zikrettiğimiz bu konulara şerefli, faziletli bu kişinin görüşünden bahsederek başlamak istiyoruz. Dolayısıyla **deriz ki: Faziletli Eflâtun**'un (*Eflâtûn eş-Şerîf*) filozofların çoğunun varlıkların tasviri hususunda yanıldığını düşünmekteydi. Kendinden önceki pek çok filozof hakiki varlıkların bilgisine sahip olmayı arzuladıklarında, bunu bu duyu âleminden talep ettiler, dolayısıyla onlar aklî şeyleri redderek yalnızca duyusal olana yöneldiler, [dairevî olarak] dönen ve ebedî olan şeylerin tümüne ait bilgiyi duyusal olan aracılığıyla elde etmek istediler. Eflâtun, doğru yoldan saptıklarını ve duyuların kendilerini ele geçirdiğini gördüğünden dolayı onlar için çok üzüldü. Onları eşyânın hakikatini gösteren yola sevketti. Böylece duyulur şeyler ve varlığın tabiatı ile duyu ve akıl arasında bir ayırım yaptı. Durumları değişmeden sürekli olan hakiki varlıklar ile oluş ve bozuluş altında bulunmaya devam eden duyusal şeyleri tespit etti. Bu ayrımı yaptıktan sonra **Eflâtun şöyle dedi:** Cismi olmayan hakiki varlıklar ile cismi olan duyulur nesnelerin illeti birdir. O da gerçek olan ilk varlıktır yani şanı yüce olan yaratıcı Bâri'dir.

[19]

Sonra **Eflâtun şöyle söyledi:** Ebedî olan aklî varlıkların ve geçici olan duyulur varlıkların illeti olan ilk olan yaratıcı, mutlak iyidir. "İyi", şeylerden herhangi birine mutlak iyinin aracılığı olmaksızın uygun düşmez. Yüce ve bayağı âlemde "iyi" nâmına her ne varsa bu onların kendi tabiatlarından, aklî varlıkların tabiatlarından ve geçici duyulur varlıkların tabiatlarından kaynaklanmaz, aksine bu yüce bir tabiattan gelir. O, bütün aklî ve hissî tabiatın kaynağıdır. O, eşyanın yaratıcısı olduğu için iyilik, canllık ve nefisler bu âleme ancak yüce yaratıcıdan yayılır. Bu âlem dağılıp bozulmasın diye kendisine yukarıdan gelen nefisler ve canlılık vasıtasıyla ayakta kalır, nefis ve canlılık da orayı süsler.

[١٨]

فنريد أن نبدأ نخبر عن رأي هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الأشياء التي ذكرناها. **فنقول** إن **أفلاطون الشريف** لما رأى جُلّ الفلاسفة قد أخطؤوا في وصفهم الآنيّات، وذلك أنهم لمّا أرادوا معرفة الآنيّات الحقّية طلبوها في هذا العالم الحسي، وذلك أنهم رفضوا الأشياء العقلية وأقبلوا على الحسّي وحده فأرادوا أن ينالوا بالحسّي جميعَ الأشياء الداثرة والدائمة الباقية، فلمّا رآهم قد ضلُّوا عن الطريق الذي يؤدّيهم إلى الحق والرُّشْد واستولى عليهم الحس رَثى لهم في ذلك وتفضَّل عليهم وأرشدهم إلى الطريق الذي يؤدّيهم إلى حقائق الأشياء ففرّق بين الحسّ والعقل، وبين طبيعة الآنيّات وبين الأشياء المحسوسة، وصيّر الآنيّات الحقّية دائمة لا تزول عن حالها، وصيّر الأشياء الحسّية داثرة واقعة تحت الكون والفساد. فلما فرغ من هذا التمييز بدأ فقال إنّ علة الآنيّات الحقّية التي لا أجرامَ لها، والأشياء الحسية ذوات الأجرام واحدةٌ وهي الآنية الأولى الحقّ، ويعني بذلك البارئَ الخالق – عزَّ اسمه.

[١٩]

ثم قال إنّ البارئ الأول الذي هو علة الآنيّات العقلية الدائمة والآنيّات الحسّية الداثرة، وهو الخير المحض، والخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به، وكلّ ما كان في العالم الأعلى والعالم الأسفل من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآنيّات العقلية ولا من طباع الآنيّات الحسية الداثرة، لكنها من تلك الطبيعة العالية؛ وكل طبيعة عقلية وحسّية منها بادئة، فإنّ الخير إنما ينبعث من الباري في العالَمين لأنه مبدع الأشياء، ومنه تنبعث الحياة والأنفس إلى هذا العالم. وإنما يتمسك هذا العالم بتلك الحياة والأنفس التي صارت من العلوّ في هذا العالم، وهي التي تزين هذا العالم، لكيلا يتفرق ويفسد.

[20]

Sonra **Eflâtun şöyle dedi:** "Bu âlem heyûlâ ve sûretten mürekkeptir". Heyûlâya sûret veren, heyûlâdan daha şerefli ve faziletli bir varlıktır, [yani] bu da aklî nefistir. Nefsin heyûlâda olması ve sûret kazanması, içinde şerefli aklın gücünü içermesi sayesindedir. Aklî ve nefsanî varlıkların ve tabii şeylerin illeti olan ilk varlık vasıtasıyla akıl, nefsin heyûlânın şeklini almaya güç yetirmesini sağlamıştır. Duyulur şeylerin güzelliği ve göz alıcılığı ilk fâildendir, ne var ki bu fiil akıl ve nefis vasıtasıyladır. Sonra **Eflâtun şöyle dedi:** "Mutlak iyi ve Bâri‘ olan hakiki ilk varlık canlılığı ilk olarak akıl, sonra nefis, daha sonra tabii şeyler üzerine taşırmıştır."

[21]

Bu filozof, ilk varlığın aklın, nefsin, tabiatın ve diğer şeylerin tamamının yaratıcısı olduğunu ne kadar güzel ve doğru bir şekilde tasvir etmiştir [!]. Ancak filozofun sözünü işiten kimsenin bu söze bakıp da onun yüce yaratıcının kâinatı bir zaman içinde yarattığını vehmetmemesi gerekir. Her ne kadar onun sözünden böyle bir şey anlaşılabilecek olsa da filozof kendinden öncekilerin âdet olduğu üzere kullandıkları şekilde bunu kullanmıştır. Eflâtun'dan öncekiler yaratılışın başlangıcında zamanı zikretmek zorunda kaldılar, çünkü onlar şeylerin oluşunu vasfetmek istediklerinden, hiçbir zaman diliminde bulunmayan oluşu ve kâinatı nitelerken, zamanı dahil etmek zorunda kaldılar. Yine ondan öncekiler yüce ilk illetler ile bayağı ikincil illetleri birbirinden ayırmak istedikleri için mahlûkatı vasfederken zamanı zikretmek zorunda kaldılar. Dolayısıyla illeti açıklamak ve tanımak isteyen bir kimse zamanı zikretmek zorundadır, çünkü illetin mâlûlünden önce olması gerekir ki bunu düşünen kimse buradaki önceliğin zamansal bir öncelik olduğunu, her fâilin fiilini zaman içinde gerçekleştirdiğini düşünür. Ancak bu böyle değildir yani her fâil fiilini zaman içinde gerçekleştirmez ve her illet mâlûlünden zamansal olarak önce değildir. Burada etkilenenin zamansal olup olmadığını bilmek istersen fâile bak!: Şayet fâil zamansal ise mef'ûl de kaçınılmaz olarak zamansaldır; illet zamansal ise ma‘lûl de zamansaldır. Dolayısıyla fâil ve illet, zamansal olup olmadıkları hususunda mef'ûl ve mâlûlün tabiatına işaret eder. Birinci Mîmer tamamlandı. Âlemlerin Rabbi'ne hamd, salih kullarına selâm olsun.

[٢٠]

ثم قال: إنّ هذا العالم مركب من هيولى وصورة؛ وإنّما صور الهيولى طبيعة هي أشرف وأفضل من الهيولى وهي النفس العقلية، وإنّما صارت النفس وتصورت في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف. وإنما صار العقل مقويا النفس على تصوير الهيولى من قبل الآنيَّة الأولى التي هي علة سائر الآنيّات العقلية والنفسانية والهيولانيّة وسائر الأشياء الطبيعية. وإنما صارت الأشياء الحسية حسنةً بهيّةً من أجل الفاعل الأول، غير أن ذلك الفعل إنما هو بتوسُّط العقل والنفس. **ثم قال** إنّ الآنية الأولى الحق هي التي تفيض على العقل الحياةَ أوّلا، ثم على النفس، ثم على الأشياء الطبيعية، وهو الباري الذي هو خيرٌ محضٌ.

[٢١]

وما أحسن وأصوب ما وصف هذا الفيلسوفُ البارئَ تعالى! إذ قال: إنه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها، غير أنه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف أن ينظر إلى لفظه فيتوهّم عليه أنه قال إنّ البارئَ تعالى إنما خلق الخلق في زمان. فإنه وإن تُوُهّم ذلك من لفظه وكلامه فإنه إنما لفظ بذلك إرادةَ أن يتبع عادة الأوّلين. فإنه إنما اضطرّ الأولون إلى ذكر زمانٍ في بدء الخلق لأنهم أرادوا وَصف كون الأشياء فاضطرّوا إلى أن يُدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخليقةَ التي لم تكن في زمانٍ البتة. وإنما اضطرّ الأوّلون إلى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ليميّزوا بين العلل الأولى العالية وبين العلل الثواني السفلية. وذلك أن المرء إذا أراد أن يبيّن عن العلة ويعرفها اضطرّ إلى ذكر الزمان، لأنه لا بد للعلة من أن تكون قبل معلولها، فيتوهم المتوهم أن القبلية هي الزمان، وأن كل فاعل يفعل فعله في زمان. وليس ذلك كذلك، أعني أنه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان، ولا كل علة قبل معلولها بزمان. فإن أردتَ أن تعلمَ هل هذا المفعول زماني أو لا – فانظر إلى الفاعل: فإن كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة؛ وإن كانت العلة زمانية، كان المعلول زمانيا أيضا. فالفاعل والعلة يدلان على طبيعة المفعول والمعلول: إن كانت تحت الزمان وإن لم تكن تحته. كمُل المِيمر الأول والحمد لله رب العالمين، والسلام على عباده الصالحين.

Üsûlûcyâ Kitabından İkinci Mîmer

[22]

Üsûlûcyâ kitabının ikinci makalesinin birinci meselesi: **Biri şöyle söyleyerek sorsa**: Nefis aklî âleme geri dönse ve orada aklî cevherlerle birlikte bulunsa ne söyler ve neyi hatırlar? **Deriz ki**: Nefis o aklî yerde bulunduğunda, o kıymetli âleme uygun olanı söyler, görür ve yapar. Ancak onu orada bir şey yapmaya ve söylemeye zorlayan olmaz, çünkü nefis oradaki şeyleri apaçık görür, dolayısıyla söylemeye veya yapmaya ihtiyaç duymaz. Zira onun eylemleri o âleme değil bu âleme uygun olur.

الميمر الثاني
من كتاب أثولوجيا

[٢٢]

أول مسائل المقالة الثانية من كتاب أثولوجيا: إن سأل سائل **فقال** إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقليّ وصارت مع تلك الجواهر العقلية فما الذي تقول؟ وما الذي تذكر؟–
قلنا: إنّ النفس إذا صارت في ذلك المكان العقلي إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف. إلّا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتقول، لأنها إنما ترى الأشياء التي هناك عيانا فلا تحتاج إلى أن تقول ولا إلى أن تفعل، لأن فعلها لا يليق بذلك العالم، بل إنما يليق بهذا العالم.

[23]

Biri şöyle sorsa: Nefis bulunduğu bu bayağı âlemden bir şey hatırlar mı? **Deriz ki**: Bu [yüce] âlemde bulunduğunda [daha önce] düşündüklerinden bir şey hatırlamaz, burada bir şeyi telaffuz ettiği gibi etmez ve felsefe yapmaz, onun böyle olduğunun delili bu âlemde bulunmasıdır: Nefis ne zaman saf ve temiz olsa bu [bayağı] âleme, onun içindekilere bakmak, daha önceden gördüklerini de hatırlamak istemez. Fakat nefis yüce âleme sürekli göz gezdirir, sürekli onu seyreder ve sadece onu anmak ister. Nefis yaptığı her fiili ve öğrendiği her bilgiyi o gün yüce âleme ekler. Şerefli âlemde öğrendiği hiçbir bilgi ondan kaybolmaz ki onu hatırlamaya ihtiyaç duysun! Aksine onun aklında sürekli olarak tekrarlandığı için hatırlamaya ihtiyaç duymaz. Zira kaybolmadan, sürekli olarak ellerinde bulunur, ancak değişen bir cevher hakkındaki değişen bir bilgiyi korumak konusunda hırs göstermediği ve bu bilgileri zaptetmek üzere özen göstermediği ve her zaman onu görmek istemediği için, [bayağı] âlemde öğrendiği her bilgi kaybolur ve bunun için onu hatırlamaya ihtiyaç duyar. Değişen bir şeyi muhafaza etmek nefsin özelliği değildir. Ancak yüce âlemde değişim, değişen cevher ve değişen bilgi bulunmaz. Yüce âlemdeki şeyler görünür, açık, sabit, sürekli ve tek bir hâl üzere olduğu için, nefsin herhangi bir şeyi hatırlamaya ihtiyacı yoktur, aksine bahsettiğimiz gibi nefis, şeyleri her zaman görür.

[24]

Yüce âlemdeki şeyler zaman dışında oluştuğundan dolayı; dehre tâbi olan şerefli yüce âlemde bulunan her bilgi, zaman içinde bulunmaz. Bundan dolayı nefis de zaman içinde bulunmaz. Bu yüzden nefis bu [bayağı âlemde] düşünerek elde ettiği şeyleri, orada zaman dışı olarak bilir, dolayısıyla onları hatırlamaya ihtiyaç duymaz; zira sanki onlar kendisinde hazır bir şekilde bulunur: Nefis yüce âlemde bulunduğunda, yüce ve bayağı olan şeyler nefiste hazır olarak bulunur ve [bir an bile] kaybolmazlar. Orada bilinen şeylerin, bir bilgiden başka bir bilginin çıkarılması şeklinde olmaması, bir halden diğerine değişmemesi, cinsten sûretlere bölünmeyi yani türlerden fertlere geçişi kabul etmemesi, fertlerden de cinslere ve küllîlere çıkışı kabul etmemesi bunun delilidir. Öyleyse yüce âlemde bilinen şeyler, bu sıfatlarla bulunmadığına göre, onların hepsi hazır bir şekilde orada mevcuttur ve nefis âşikâr olarak onları gördüğü için, hatırlamaya ihtiyaç duymaz.

[٢٣]

فإن قال قائل: أفتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي؟ – **قلنا** إنها لا تذكر شيئا مما تفكّرتْ فيه هاهنا، ولا تتفوه بشيء مما نطقت به هاهنا ولا بما تفلسفت. والدليل على أن ذلك كذلك كونها في هذا العالم: فإنها متى كانت نقيّة صافية لا ترضى أن تنظر إلى هذا العالم ولا إلى شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سَلَف، لكنها تّلقي بصرها إلى العالم الأعلى دائما وإليه تنظر دائما وإيّاه تطلب وتذكر؛ وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها فإنها تضيف ذلك اليوم إليه، وكلّ علم تعلمه في ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها فتحتاج أن تذكره أخيرًا، بل هو في عقلها مردود دائم لا تحتاج إلى أن تذكره، لأنه بين يديها دائم لا ينقلب، وإنما ينقلب منها كلّ علم علمته في هذا العالم فتحتاج إلى أن تذكره لأنها لا تحرص على ضبطه ولا تريد أن تراه دائما؛ وإنما لا تحرص على ضبطه لأنه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل. وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وإمساكه. وليس في العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل. وإذا كانت الأشياء هناك ظاهرةً بيّنة ثابتة دائمة وعلى حال واحدة، لم تكن للنفس حاجة إلى ذكر شيء، بل ترى الأشياء دائما على ما وصفناه. –

[٢٤]

ونقول إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كُوِّنَتْ بغير زمان، فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان. ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر فيها هاهنا أيضًا بغير زمان ولا تحتاج أن تذكرها لأنها كالشيء الحاضر عندها: فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى. والحجة في ذلك الأشياء المعلومة فإنها لا تخرج من شيء إلى شيء هناك، ولا تنقلب من حال إلى حال، ولا تقبل القسمة من الأجناس إلى الصور، أعني من الأنواع إلى الأشخاص، ولا من الصور إلى الأجناس والكليات صاعدا. فإذا لم تكن الأشياء المعلومة في العالم الأعلى على هذه الصفة، كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس إلى ذكرها لأنها تراها عيانًا.

[25]

Biri şöyle söylerse: Akıl konusunda bu sıfatlara dair sizi onaylıyoruz, çünkü şeylerin tamamı akılda bilfiil beraber bulunur, bundan dolayı onlardan bir şeyi hatırlamaya ihtiyaç yoktur, zira şeyler onun içinde ve yanındadır. Fakat nefis konusunda sizi onaylamayız, zira şeylerin tamamı nefiste bilfiil beraber bulunmaz, aksine [öncelik-sonralık ilişkisiyle] aşama aşama bulunur. Dolayısıyla nefis bu vasfa sahip olması sebebiyle, gerek bu [bayağı] âlemde gerekse yüce âlemde hatırlamaya muhtaçtır. **Deriz ki**: Nefis yüce âlemde olduğunda, onun bilinen şeyi tek bir seferde öğrenmesini engelleyen nedir! Bilinen şey tektir veya çoktur, onu böyle olmaktan engelleyecek bir şey yoktur, çünkü o basittir, [bileşik olmayan] basit bir ilme sahiptir. Nefis, basit ya da mürekkep olsun bir şeyi tek bir seferde bilir, tıpkı görme olayında olduğu gibi: Göz tek bir [organ] olmasına rağmen birçok parçadan oluşan yüzün tamamını bir kerede görür. Nefis de aynı şekilde çok parçalı mürekkep bir şey gördüğünde onu parça parça değil, bir arada tek seferde bilir. Nefis mürekkep olan bir şeyi zamansız olarak bildiği için, onu birlikte tek bir seferde bilir. Zira nefis zaman üstü olduğu için mürekkep olanı tek seferde zamansız olarak bilmektedir. Nefis zamanın sebebi olduğu için zaman üstüdür dolayısıyla o, mürekkep olan şeyleri tek bir seferde ve zamansız olarak bilir.

[26]

Biri şöyle sorsa: Bunu söylerken kastettiğiniz nedir? Nefis, şeyleri bölmeye ve ayırmaya başladığında, aşamalı olarak taksim ediyor, dolayısıyla başlangıcı ve sonu biliyor değil midir? Eğer nefis böyle biliyorsa, tek bir seferde bilmiş değildir. **Deriz ki:** Nefis, bir şeyi bölüp parçalamayı arzu ettiğinde bunu vehimde değil akılda yapar. Akılda bölümleme yapmak ise herhangi bir farklılığa yol açmadığı gibi aksine akılda, vehim ve duyulardan çok daha kuvvetli bir birlik söz konusudur. Çünkü akıl bir şeyi zamansız olarak bölümler, basit olan şey için ilk ya da son olmaz, aksine o tamamıyla ilktir çünkü onun başı sonunu idrak eder, çünkü bölmenin başı ile sonunun ortasında bulunan bir zaman yoktur.

[٢٥]

فإن قال قائل: إنّا نجيز لكم هذه الصفة في العقل، وذلك أن الأشياء كلها فيه بالفعل معًا، ولذلك لا يحتاج إلى أن يذكر شيئا منها لأنها عنده وفيه؛ ولا نجيز ذلك في النفس، لأنّ الأشياء كلها ليست في النفس بالفعل معًا، بل الشيء بعد الشيء. فإذا كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة إلى الذكر: كانت في هذا العالم، أم في العالم الأعلى. **قلنا**: وما الذي يمنع النفس، إذا كانت في العالم الأعلى، من أن تعلم الشيء المعلوم دفعة واحدة: واحدا كان المعلوم أو كثيرا، لا يمنعها شيء عن ذلك البتة لأنها مبسوطة، ذات علم مبسوط، تعلم الشيء الواحد – مبسوطا كان أو مركبا –دفعة واحدة، مثل البصر: فإنه يرى الوجه كله دفعة واحدة، والوجه مركب من أجزاء كثيرة، والبصر يدركه وهو واحد غير كثير – كذلك النفس إذا رأت شيئا مركبا كثير الأجزاء علمته كله دفعة واحدة معا، لا جزءا بعد جزء. وإنما تعلم الشيء المركب دفعة واحدة معًا لأنها تعلمه بلا زمان؛ وإنما تعلم الشيء المركب دفعة بلا زمان لأنها فوق الزمان؛ وإنما صارت فوق الزمان لأنها علة للزمان.

[٢٦]

فإن قال قائل: وما عنيتم أن تقولوا: إذا أخذت النفس في قسمة الأشياء وشرحها، أفليس إنما تقسم الشيء بعد الشيء وتعلم أن له أولا وآخرا؟ وإذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة؟ – **قلنا**: إن النفس إذا أرادت أن تقسم الشيء أو تشرحه فإنما تفعل ذلك في العقل لا في الوهم. فإذا كانت القسمة في العقل، لم تكن هناك متفرقة بل تكون هناك أشد منها توحدا إذا كانت في الوهم والحواس، لأن العقل يقسم الشيء بغير زمان، ولم يكن للشيء المبسوط أول ولا آخر، بل هو أول كله لأن أوله يدرك آخره، لأنه ليس بين أول القسمة وآخرها زمان يتوسط الأول والآخر منها.

[27]

Biri şöyle sorsa: Nefis bir şeyi bölümlediğinde onun başı ile sonunun varolduğunu bilmez mi? **Deriz ki:** Elbette! Ancak zamanın bir türüyle bilmez, aksine bölme ve düzenleme şeklinde bilir. Gözün bir ağacı dallarıyla ve gövdesiyle tek bir seferde görmesi bunun kanıtıdır; onun gövdesinin önce, dallarının sonra bilinmesi zamansal değil sıralamanın ve bölümlemenin bir türüdür. Çünkü göz, ağacın gövdesini, dallarını ve onların arasında bulunan her şeyi tek bir seferde görür: Göz ağacın başını ve sonunu zamanla değil, sırayla bilir. Söylediğimiz üzere, göz böyle biliyorsa, akıl elbette bir şeyin başını ve sonunu zamansal olarak değil bir sıra düzeniyle bilir. Başı ve sonu zaman değil sıra düzeni içinde bilinen bir şey, tek bir seferde bilinir.

[28]

Biri şöyle sorsa: Nefis tek ve basit olanla, örtüsü çok olan mürekkebi bir defeda biliyorsa, bir kısmı önce bir kısmı sonra gelen pek çok kuvveye nasıl sahip oldu? **Deriz ki**: Çünkü nefsin kuvveti basit ve tektir, ancak kuvvetlerin onun zâtında değil dışında çoğalmasının delili, nefsin kuvvetlerinin tek, fiilinin basit, dolayısıyla kendisinin de bir olmasıdır. O halde nefis, çok sayıda fonksiyon icra etse bile, bu ancak onların hepsini bir arada yaptığı anlamına gelir ki, böylece onun fiilini kabul eden şeylerde, kendi fiilleri çoğalıp farklılaşır. Bu şeyler cismanî ve hareketli oldukları için nefsin fillerinin tamamını tek seferde kabul edecek güçte olmazlar. Lâkin onlar [nefsin fillerini] hareketli olarak kabul eder. Öyleyse fillerin çokluğu nefiste değil şeylerdedir.

[29]

Deriz ki: Akıl bir şeyden diğerine intikal etmeyerek, bir tek hâl üzere sabittir. Bir şeyi bilmesi için kendine dönmesine ihtiyacı yoktur. Aksine o, hâlinde ve fiilinde zâtı sabit ve kāimdir. Bilgisine ulaşmak istediği şey sanki onun maddesi gibi olur, böylece o görülen ve bilinenin sûretinin şeklini alır. Akıl görülen ve bilinenin sûretiyle şekillendiğinde, bilfiil onun gibi olur. Akıl bilfiil bilinen şey gibi olduğunda, bilfiil değil bilkuvve olarak ne ise o olur. Akıl bilgisini istediği şeye bakışını yöneltmediği müddetçe bilkuvve olarak ne ise o olur, çünkü o zaman bilfiil ne ise o olmuş olur.

[٢٧]

فإن قال قائل: أفليس قد علمت النفس إذا قسمت الشيء أنّ منه ما هو أول، ومنه ما هو آخر؟ – **قلنا**: بلى! غير أنها لا تعلمه بنوع زمان، بل إنما تعلمه بنوع شرح وترتيب. والدليل على ذلك أن البصر إذا رأى شجرة رآها من أصلها إلى فرعها دفعة واحدة، يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان، لأنّ البصر إنما رأى أصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة: فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب، لا بالزمان، على ما قلنا؛ فإن كان البصر يعلم ذلك فبالحرى أن يكون العقل يعلم أوّل الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان. والشيء الذي يُعلم أوله وآخره بالترتيب لا بالزمان يُعرف ذلك كله دفعة معا.

[٢٨]

فإن قال قائل: إن كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركب الكثير القشور دفعة واحدة – فكيف صارت ذات قوى كثيرة، وصار بعضها أولا وبعضها آخرًا؟ – **قلنا**: لأنّ قوة النفس واحدة مبسوطة، وإنما تتكثر قواها في غيرها لا في ذاتها، والدليل على أن قواها واحدة مبسوطة – فعلُها: فإنه واحد أيضا. فالنفس وإن كانت تفعل أفاعيل كثيرة، لكنها إنما تفعلها كلها معا؛ وإنما تتكثر أفاعيلها وتتفرق في الأشياء التي تقبل فعلها، فإنها لمّا كانت جسمانية متحركة لم تَقْوَ أن تقبل أفاعيل النفس كلها معًا، لكنها قبلتها قبولا متحركا. فكثرةُ الأفاعيل إذن في الأشياء، لا في النفس.

[٢٩]

ونقول إن العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شيء إلى شيء، ولا حاجة له بالرجوع إلى ذاته في علم الشيء، بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله. فإن الشيء الذي يريد علمه يكون كأنّه هيولى له؛ وذلك أنه يتصور بصورة المعلوم والمنظور إليه. فإذا تصور العقل بصورة المعلوم والمنظور إليه صار مثله بالفعل. وإذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل كان هو ما هو بالقوة لا بالفعل. وإنما يكون العقل هو ما هو بالقوة إذا لم يُلق بصره على الشيء الذي يريد علمه، فإنه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل.

[30]

Biri şöyle sorsa: Akıl bir şeyin bilgisini istemezse ve gözünü o şeye çevirmezse, bu durumda her şeyden uzaklaşarak boş olması kaçınılmazdır. Bu ise imkânsızdır, zira aklın özelliği sürekli olarak akletmesidir. Eğer sürekli olarak aklederse onun bakışını eşyaya sürekli olarak yöneltmesi kaçınılmazdır. Böylece kesinlikle bilfiil ne ise o olarak kalmaz. Bu ise çok çirkin bir ithamdır. **Deriz ki:** Sürekli olarak tekrarladığımız gibi akıl şeylerin tamamıdır. Akıl kendini akletiğinde, eşyanın tamamını akletmiş olur. **Eğer bu böyleyse deriz ki**: Akıl kendi zâtını gördüğünde eşyanın tamamını görmüş demektir. Böylece o bilfiil ne ise o olur, çünkü o, bakışını başka bir tarafa değil kendi zâtına yöneltmiştir. Böylece kendi altındaki bütün şeyleri kuşatmış olur. Yukarıda söylediğimiz üzere bakışını eşyaya yönelttiğinde onlar tarafından kuşatılmış olur ve böylece bilfiil değil bilkuvve olarak ne ise o olur.

[31]

Biz daha önce aklın değişim türlerinden bir şeyle kesinlikle dönüşmeyeceğini söylemiş olmamıza rağmen, bir kimse, aklın fiili, onun bir kere kendine bir kere de eşyaya bakması ise bu durumda kesinlikle değişecektir **derse, ona cevaben deriz ki:** Akıl bir kere kendine, bir kere de eşyaya bakışını yöneltirse, bunu ancak farklı mekânlarda yapar. Böylece o akıl kendi akıl âleminde olduğunda bakışını kendisi altındaki başka bir şeye yöneltmez, sadece kendini temaşa eder. Akıl yalnızca kendi âlemi dışında yani duyular âleminde olduğunda, bakışını bir kere kendine, bir kere de eşyaya yöneltir. Böyle olmasının nedeni, nefis aracılığıyla bulunduğu bedenin durumudur. Gerçekten bedenle karışmış olduğunda bakışını eşyaya yöneltir. [Eşyadan] azıcık kurtulunca yalnızca kendini temaşa eder. Dolayısıyla akıl söylediğimiz yön dışında bir durumdan diğerine meyletmez ve dönüşmez.

[٣٠]

فإن قال قائل: إن العقل إذا لم يُرِدْ علم الشيء، ولم يُلق بصره على شيء، فلا محالة أنه فارغ خال عن كل شيء. وهذا محال، لأن من شأن العقل أن يعقل دائمًا. وإن كان يعقل دائما فإنه لا محالة يلقي بصره على الأشياء دائما، فلا يكون هو ما هو بالفعل أبدًا. وهذا قبيح جدّا. – **قلنا**: العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مرارًا. فإذا عقل العقل ذاته فقد عَقلَ الأشياء كلها. **فإن كان هذا هكذا، قلنا** إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقي بصره على ذاته، لا على غيره، فيكون أحاط بجميع الأشياء التي دونه. فإذا ألقى بصره على الأشياء كان محاطا بها. وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل، كما قلنا آنفًا.

[٣١]

فإن قال قائل: إن ألقى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الأشياء، وكان هذا فعلَه، فلا محالة إذن أنه مستحيل – وقد قلنا فيما سلف إن العقل لا يستحيل بشيء من أنواع الاستحالة البتّة. – **قلنا**: هو، إن كان يلقي بصره على ذاته مرة وعلى الأشياء مرة، فإنه إنما يفعل ذلك في أماكن مختلفة. وذلك أنه إذا كان العقل في عالمه العقليّ، لم يُلقِ بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته فقط. وإذا كان في غير عالمه، أي في العالم الحسيّ، فإنه يلقي بصره مرة على الأشياء ومرة على ذاته فقط. وإنما صار ذلك بحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس. فإذا كان مشوبا بالبدن جدًّا ألقى بصره على الأشياء. وإذا تخلص قليلا ألقى بصره على ذاته فقط. فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة التي قلنا.

[32]

Nefse gelince o, şeyin bilgisini elde etmek istediğinde dönüşür, zira nefis eşyânın tamamına meyilli hareketiyle bakışını yöneltir. Ancak nefis aklî âlemin ufkuna yerleştirilmiş olduğu için böyle olmuştur. O bir şeyin bilgisini istediğinde ona bakışını yöneltip sonra kendi zâtına geri döndüğü için meyilli bir harekete sahiptir. Nefis, sabit, sâkin ve hareket etmeyen akla doğru hareket ettiği için hareket sahibi olmuştur. Akıl hareket etmeyip, sabit ve kâim olduğu için ve nefis sabit olmadığı için, nefsin hareketli olması gerekir. Ancak aksi olsaydı nefis ve akıl tek bir şey olurdu. Diğer şeyler için de durum aynıdır. Bu böyledir zira bir şey hareketsiz bir şeyin üzerine taşındığında, taşınan hareketli olmuş olur. Aksi halde taşıyan ile taşınan bir tek şey olurdu ki bu imkânsızdır. Ne var ki nefis, aklî âlemde olduğunda onun hareketi eğimli olmaktan ziyade doğrusal olmaya; süflî âlemde bulunduğunda ise onun hareketinin doğrusaldan ziyade eğimliye [yakın] olduğunun bilinmesi gerekir.

[33]

Biri şöyle derse: Akıl da kendinden kendine doğru bir hareketle hareket ediyor. O hareket ediyorsa, dönüşmesi de kaçınılmazdır. **Deriz ki:** Akıl kendi illetini –ki o da ilk sebeptir– bilmek istemenin dışında hareket etmez. O halde akıl hareket eder, fakat hareket ettiğinde bu doğrusal bir harekettir. **Şayet ısrar eder ve şöyle derse:** Akıl şeylerin bilgisini elde ettiğinde de hareket eder, çünkü bakışlarını eşyaya yöneltir ve bu yönetlme bir hareket türüdür. **Deriz ki:** Akıl hareket etse bile ya bu kendinden kendine ya da kendinden eşyaya doğru olan bir harekettir. Her iki durumda da onun hareketi eğimli değil aksine son derece doğrusal bir harekettir. Hatta bu son derece doğrusal olan hareket neredeyse sükûna benzer. Bu hareket kendi zatını bırakıp gitmediği ve durumunu terketmediği için bir dönüşüm değildir. Bu böyleyse, akıl bu hareket [tarzıyla] hareket ediyorsa, biraz önce söylediğimiz gibi o dönüşmez, sabit, sâkin ve kāimdir. Akıl bakışını kendine ve eşyaya çevirdiğinde hareket etmemesinin sebebi, bütün her şeyin onda olmasındandır. Sürekli tekrarladığımız gibi eşya ve akıl tek bir şeydir.

[٣٢]

وأما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت عِلم الأشياء، وذلك أنها تلقي بصرها على الأشياء كلها بحركتها المائلة. وإنما صارت النفس كذلك لأنها موضوعة في أفق العالم العقلي. وإنما صارت لها حركة مائلة لأنها إذا أرادت علمَ شيء ألقت بصرها إليه، ثم رجعت إلى ذاتها. وإنما صارت ذات حركة لأنها إنما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل. فلما صار العقل ثابتا قائما لا يتحرك، وكانت النفس غير ثابتة، لم يكن بدّ من أن تكون النفس متحركة، وإلا لكانت النفس والعقل شيئا واحدا. وهكذا تكون سائر الأشياء. وذلك لأن الشيء إذا كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا؛ وإلا لكان الحامل والمحمول شيئا واحدا – وهذا محال. غير أنه ينبغي أن يُعلَمَ أن النفس إذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها إلى الاستواء أكثر منها إلى الميل؛ وإذا كانت في العالم السفليّ كانت حركتها إلى الميل أكثر منها إلى الاستواء.

[٣٣]

فإن قال قائل: إن العقل يتحرك أيضا، غير أنه يتحرك منه وإليه. فإن كان لا محالة يتحرك، فلا محالة أنه يستحيل. – **قلنا**: إنه لا يتحرك العقل إلا إذا أراد عِلْمَ علّته، وهي العلة الأولى، فإنه حينئذ يتحرك. غير أنه وإن يتحرك فإنما يتحرك حركة مستوية. – **فإن لَجَّ أحد فقال**: إن العقل يتحرك أيضا عند نيله الأشياء، وذلك أنه يلقي بصره على الأشياء، والإلقاء حركةٌ ما – **قلنا**: إنّ العقل، وإن تحرك، فإما أن يكون منه إليه، وإما أن يتحرك منه إلى الأشياء. فأيّ الحركتين تحرك فحركته مستوية غاية في الاستواء لا ميل فيها. والحركة المستوية التي في غاية الاستواء تكاد أن تكون شبه السّكون. وهذه الحركة ليست استحالة، لأنها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها. وإن كان هذا هكذا، وكان العقل يتحرك بهذه الحركة، فإنه غير مستحيل وهو ثابت قائم ساكن كما قلنا آنفا. وإنما صار العقل إذا ألقى بصره على ذاته وعلى الأشياء لا يتحرك لأن فيه جميع الأشياء، والأشياء وهو شيء واحد، كما قلنا مرارا.

[34]

Nefise gelince, o tam anlamıyla saf, temiz olup, cismanî şeylerden biriyle karışmış olmadığı için o da akıl âleminde olduğunda dönüşmez, dolayısıyla nefis kendi altındakileri gerçek bir bilgiyle bilir. Böylece nefis kendisiyle akıl arasında bir aracı olmadan akıl âlemindeyken akılla ittihad eder. Nefis bu [bayağı] âlemden çıktığında ve yüce âlemde bulunduğunda akla doğru yönelir ve ona tutunur. Ona tutunduğunda kendi zâtı yok olmaksızın onunla birleşir, bununla beraber akıl ve nefis tek bir şeyi oluşturdukları veya o ikisi birer tür gibi oldukları için nefis en belirgin, en saf ve en güzel [halde orada] bulunur. Nefis bu durumda olduğunda hiçbir şekilde değişimi kabul etmez, aksine kendi âleminde değişmeyen bir halde bulunur. Çünkü nefis, aralarında bir ayırım olmaksızın tek bir bilme [tarzıyla] kendi zâtını bilir ve zâtını bildiğini de bilir. Böylece nefis akılla o kadar kuvvetle ittisâl edip birleşir ki neredeyse akılla tek bir şey gibi olması sebebiyle, nefis hem akleden hem de akledilen olmuş olur.

[35]

Daha sonra nefis akıldan ayıldığında ve onunla ittisal edip bir olmak istemediğinde kendi başına tek olmayı arzular, o ve akıl bir değil iki [ayrı şey] olur. Sonra nefis bu âlemi görmek ister ve bakışını aklın altındaki başka şeylere çevirir, dolayısıyla nefis düşünmeyi elde eder ve düşünme [kuvvesine] sahip olur. Nefis yüce âlemdeki şeyleri düşünsürse bayağı âleme düşmez, bayağı âlemi düşünürse yüce âlemden düşer. Ancak nefis ya semâvî gök cisimlerine düşüp orada kalır ya da bu dünyevî âleme düşer. Eğer gök cisimlerine düşmüş olsaydı, ancak gök cisimlerini düşünür ve onlara benzemeye çalışırdı. Aynı şekilde dünyevî âleme düştüğünde, ona benzer ve onun dışında bir şey düşünmez. Böylece nefis herhangi bir şeyi düşündüğünde, düşündüğü şeye benzemiş olur, çünkü düşünme ya akletmek ya da vehmetmektir. Vehmetme sabit, tek bir hal üzere ikāme edilmiş bir yapıda değildir. Fakat nefis –semavî ya da dünyevî olsun– gördüğü şeylerin hali üzere olur. Ancak nefis yaklaşık olarak –semavî ya da dünyevî olsun– şeylerden görebildiği nispette onlara dönüşür ve benzeri olur.

[٣٤]

وأما النفس فإنها إذا كانت في العالم العقلي لم تستحل أيضا، لأنها تكون هناك صافية نقية هي ما هي بحق لا يشوبها شيء من الأشياء الجسمانية فتعلم الأشياء التي دونها علما حقا. وذلك أن النفس إذا كانت في العالم العقلي فإنها تتحد بالعقل، وليس بينها وبين العقل شيء متوسط البتة. وكذلك إذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت في ذلك العالم الأعلى سلكت إلى العقل والتزمته. فإذا التزمته توحدت به من غير أن تهلك ذاتها، بل تكون أبْين وأصفى وأزكى لأنها هي والعقل يكوّنان شيئا واحدا، أو اثنين كنوع ونوع. فإذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه، بل تكون غير مستحيلة في عالمها؛ وذلك أنها تعلم ذاتها وتعلم أنها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل، وإنما صارت كذلك لأنها تصير هي العاقل والمعقول. وإنما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحدها به حتى كأنها هي وهو شيء واحد.

[٣٥]

فإن فارقت النفس العقل وأبت أن تتصل به وأن تكون هي وهو واحدا – اشتاقت إلى أن تتفرّد بنفسها، وأن تكون هي والعقل اثنين لا واحدا ثم اطّلعت على هذا العالم وألقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل فاستفادت الذكرَ هي، وصارت ذات ذكر. فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط إلى ها هنا؛ وإن ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف. غير أنها إما أن تنحطّ إلى الأجرام السماوية فتبقى هناك، وإما أن تنحطّ إلى هذا العالم الأرضي. فإن انحطّت إلى الأجرام السماوية فإنها لا تذكر إلا تلك الأجرام السماوية فقط وتشبهت بها، وكذلك إذا انحطت إلى العالم الأرضي تشبهت به ولم تذكر غيره؛ وذلك أن النفس إذا ذكرت شيئا من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته؛ لأنّ التذكر: إمّا أن يكون التعقل، وإما أن يكون التوهم؛ والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة، لكنها تكون على حال الأشياء التي تراها: أرضية كانت أم سماوية. إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء: الأرضي أم السماوي، فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله.

[36]

Yersel ve göksel şeyler bütünüyle tevehhümde bulunduğundan vehmetme (*et-tevehhüm*) onlara benzer; ancak onda ilk tür olarak değil ikinci bir tür olarak bulunurlar. Dolayısıyla göksel ve yersel şeyler tam bir benzerlikle onunla benzeşemez, zira vehim duyu ile akıl arasına yerleştirilmiştir. Böylece vehim, akıl ve hissin ikisine birden meyleder, onlardan biri olmadan sadece diğerini yakīnî olarak hıfzedemez, onlardan biri olmadan sadece diğerine has olamaz. Nefsin –ulvî ya da bayağı olsun– şeylerden birini düşündüğünde, o şeye benzediği ve onun gibi olduğu ortaya çıkmıştır.

[37]

Şimdi kaldığımız yere geri dönmek istiyor ve diyoruz ki: Nefis yüce âlemdeyken "ilk olan salt iyi"yi özler. "İlk iyi" akıl vasıtasıyla nefse gelir. Elbette! Gelen kesinlikle "ilk iyi"dir. [Herhangi] bir şey "ilk saf iyi"yi kuşatamaz, onu örtemez ve onun istediği yere gitmesine engel olamaz. Böylece o nefse yönelmek istediğinde onu engelleyecek –ruhanî veya cismanî– bir şey yoktur. Çoğunlukla "ilk iyi" başka bir şeye kendisinden hemen sonra gelen aracılığıyla yönelir. Nefis "ilk olan salt iyi"ye özlem duymadan bayağı âleme yönelip orada bulunan bazı şeyleri arzularsa, böylece nefis, o şeyi düşündüğü veya vehmettiği nispette onun içinde bulunur. Nefis, ancak bu âleme özlem duyduğunda düşünmeye sahip olur, çünkü nefis vehmetmedikçe ona özlem duymaz. Zira vehmetmenin hatırlamak olduğunu söylemiştik.

[٣٦]

وإنما صار التوهم يتشبه بالأشياء الأرضية والسماوية لأنها كلها فيه، غير أنها فيه بنوع ثان لا بنوع أول – فلذلك لا تقدر على أن تتشبه بالأشياء السماوية والأرضية تشبها تاما لأنه متوسط موضوع بين العقل والحس، فيميل إليهما جميعا ولا يحفظ أحدهما دون الآخر حفظا يقينا، ولا يخلص لأحدهما دون الآخر. فقد بان أن النفس إذا ذكرت شيئا واحدا من الأشياء تشبهت به وصارت مثله: شريفا كان ذلك الشيء أم دنيئا.

[٣٧]

فنريد الآن أن نرجع إلى ما كنا فيه فنقول: إنّ النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض الأول. وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل. بلى! هو الذي يأتيها. وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع من أن يسلك حيث شاء. فإذا أراد النفسَ أتاها ولم يمنعه مانع من ذلك: جرمانيا كان أو روحانيا. وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بتوسط ما يليه. فإن لم تشتق النفسُ إلى الخير الأول واطلعت إلى العالم السفلي واشتاقت إلى بعض ما فيه، فإنها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها إياه أو توهمها له. فالنفس إنما تكون ذات ذكر إذا اشتاقت إلى هذا العالم، لأنها لا تشتاق إليه حتى تتوهمه، وقد قلنا إن التوهم هو الذكر.

[38]

Birisi şöyle söylese: Nefis bu âleme gelmeden önce onu vehmediyorsa o zaman kesinlikle oradan çıkıp yüce âleme ulaştıktan sonra da vehmeder. Onu vehmediyorsa hatırlaması da kaçınılmazdır. Ancak siz nefsin, aklî âlemdeyken bu âlemden kesinlikle bir şey hatırlamadığını söylemiştiniz. **Deriz ki:** Nefis, orada olmadan önce bu âlemi vehmetse bile, onu ancak aklî bir vehmetmeyle vehmeder, bu fiil bilgi değil bilgisizliktir. Ancak bu bilgisizlik de tüm bilgilerden daha faziletlidir. Böylece akıl, ilimden daha değerli bir cehaletle kendi üstündekinden habersiz kalır.[3] Bu şerefli şeyleri düşünmek nefsi oraya inmekten alıkoyar. Süflî âlemi düşünürse, yüce âlemden bayağı olana iner. Ancak orada birçok vecihle bulunur. Dolayısıyla akıl, üstünde yer alan illetinden habersizdir –ki o en uzakta bulunan "ilk illet"tir– ve onu tam olarak bilemez, çünkü akıl onu tam olarak bilmiş olasaydı onun üstünde yer alır ve onun illeti olurdu. Bir şeyin illetinin üstünde yer alması ve illetinin illeti olması imkânsızdır, bu durum sebepli olanın kendi sebebi için sebep olması ve sebebin de kendi sebebi olduğu şeyin sebeplisi olması anlamına gelir ki bu gerçekten çok çirkindir. Daha önce söylediğimiz üzere akıl, kendinin altında yer alan şeylerin bilgisine sahip değildir. Akıl şeylerin sebebi olduğu ve şeyler de onda bulunduğu için, akıl onların bilgisine ihtiyaç duymaz. Aklın bilgisizliği/cehaleti bilgiden yoksun olması değildir, aksine o en üst seviyedeki bir bilgidir. Akıl, şeyleri onların kendilerini bildikleri gibi değil bundan daha üst, daha faziletli ve daha yüksek bir bilme şekliyle bilir. Şeylerin kendilerine dair bilgileri akıl nezdinde bilgisizliktir, çünkü o tam ve doğru bir bilgi değildir. Bu yüzden akıl kendi altında yer alanların bilgisine sahip değildir dedik. Bununla aklın, onun altında yer alanların kendilerine ilişkin bilgileri gibi değil, onları tam anlamıyla bilmesini kastediyoruz. Akıl onların bilgilerine ihtiyaç duymaz çünkü onların sebebi kendisidir ve onların hepsi onun sebeplisidir. Bu böyle olduğu için onların bilgisine ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde nefis de sebebi olduğu şeyleri daha önce zikrettiğimiz cihetle bilmez. Dolayısıyla nefis, akıl ve ilk sebep nefsin üzerinde bulunduğu için nefis onların dışında başka şeylerin bilgisine ihtiyaç duymaz.

[3] Yüce âlemde aklın, İlk İyi hakkındaki cehaleti bile, yüce ve bayağı âlemde olan her türlü bilgiden daha üstündür. Zira O'nun mükemmelliği hakkında tam bir bilgiye/ilme sahip olma imkânı yoktur. (ç.n.)

[٣٨]

فإن قال قائل: إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن تَرِدَه، فلا محالة أنها تتوهمه أيضا بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى. فإن كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره، وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة –**قلنا** إن النفس، وإن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه، لكنها تتوهمه بتوهم عقليّ، وهذا الفعل إنما هو جهل لا معرفة. غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة، وذلك أن العقل يجهل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم. فإن ذكَرَتْ الأشياء التي هناك لم تنحط إلى ها هنا، لأنّ ذكر تلك الأشياء الشريفة يمنعها من أن تنحدر إلى هاهنا. فإن ذكرت العالم السفلي انحطت من العالم الشريف؛ إلاّ أن ذلك يكون بجهة وجهة، وذلك أن العقل يجهل ما فوقه من علته وهي العلة الأولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة، لأنه لو عرفها معرفة تامة لكان هو فوقها وعلة لها. ومن المحال أن يكون الشيء فوق علته وعلة لعلته، وذلك أن يكون المعلول علة لعلته، والعلة معلولة لمعلولها – وهذا قبيح جدا؛ والعقل يجهل ما تحته من الأشياء كما قلنا قبل، لأنه لا يحتاج إلى معرفتها لأنها فيه وهو علتها. وجهل العقل ليس عدم المعرفة، بل هو المعرفة القصوى، وذلك أنه يعرف الأشياء لا كمعرفة الأشياء نفسها بل فوق ذلك وأفضل وأعلى، لأنه علتها. فمعرفة الأشياء بأنفسها عند العقل جهل لأنها ليست معرفة صحيحة ولا تامة؛ فلذلك قلنا: إن العقل يجهل الأشياء التي تحته، نعني بذلك أنه يعرف الأشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بأنفسها؛ ولا حاجة إلى معرفتها لأنه علة فيها وهي معلولاته كلها. فإذا كانت فيه لم يحتج إلى معرفتها. وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفا ولا تحتاج إلى معرفة شيء من الأشياء إلا إلى معرفة العقل والعلة الأولى لأنهما فوقها.

[39]

Bu böyleyse, konuya dönüp şöyle söyleriz: Nefis bu âlemden ayrılıp aklî yüce âlemde bulunduğunda öğrendiklerinden, özellikle de elde ettiği bayağı bilgiden hiçbir şey hatırlamaz, buna mukabil bu âlemde kazandığı bütün şeylerden kurtulmaya çabalar, aksi halde burada kabul ettiği etkiyi orada da kabul etmek zorunda kalır. Nefsin yüce âlemdeyken bu âlemin etkilerini kabul etmesi ise çok çirkindir. Çünkü nefis bu etkileri kabul ederse, ancak bunları vehminde kabul etmiş olur; daha önce söylediğimiz gibi onları vehmettiğinde de onlarla benzeşir. Halbuki nefis, aklî yüce âlemde bulunduğunda bu âlemden bir etkiye benzemez. Çünkü [bunu kabul edersek] nefsin bayağı âlemde nasılsa, yüce âlemde de öyle olması gerekir ki bu çok çirkindir.

[40]

Nefsin aklî âleme gelmesinde ve ona geri dönmesinde bayağı, bozulan duyusal şeyleri hatırlamaya ihtiyaç duymama durumu ve keyfiyeti kesinleşerek ortaya çıktı. Anlaşılır mukayeseler ve ikna edici görüşlerle aklın durumu, nasıl hatırladığı ve vehmettiği, vehim ve bilgiye ihtiyaç duyup duymadığı, bilinen ve vehmedilen şeylerin durumu, gücümüz ve kabiliyetimiz nispetinde derinlemesine araştıran bir üslûpla ortaya çıkmıştır.

[41]

Şimdi nefsin bizzat bölünerek cüzlere ayrılmayı kabul eden şeyler gibi değerlendirilerek, farklı isimlendirilmesinin sebebinden bahsetmek istiyoruz. Nefsin bölünüp bölünmediği; şayet bölünürse bizzat mı yoksa arazlarıyla mı bölündüğü; eğer bölünmüyorsa bizzat mı yoksa arazlarıyla mı bölünmediğinin bilinmesi gerekir. Tıpkı senin, düşünen tarafın hayvanî taraftan ve şehvânî kısmın da öfke kısmından farklı olduğunu söylemen gibi, biz de nefsin arazla bölündüğünü, böylece onun bir cisimdeyken bölünmeyi, cismin bölünmesiyle kabul ettiğini söyleriz. Ancak burada bölünmeden, düşünen nefsin içinde bulunduğu cismin bölümü, şehvânî kuvvetin bulunduğu bölümü ve öfke gücünün bulunduğu bölümü kastediyoruz. Öyleyse nefis bizâtihi değil, içinde bulunduğu cismin bölünmesiyle arazî olarak bölünmeyi kabul eder. Ancak nefsin kendisi elbette bölünmeyi kabul etmez.

[٣٩]

فإن كان هذا هكذا، رجعنا فقلنا إن النفس إذا فارقت هذا العالم وصارت في العالم الأعلى العقلي لم تتذكر شيئا مما علمته، ولا سيما إذا كان العلم الذي اكتسبته دنيئا، بل تحرص على رفض جميع الأشياء التي نالت في هذا العالم، وإلا اضطرت إلى أن تكون هناك أيضا تقبل الآثار التي كانت تقبلها هاهنا – وهذا قبيح جدا: أن تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهي في العالم الأعلى، لأنها إن قبلت تلك الآثار فإنها تقبلها في وهمها؛ وإذا توهمتها تشبهت بها كما قلنا آنفا. والنفس لا تتشبه بشيء من آثار هذا العالم إذا كانت في العالم الأعلى العقلي، لأنه يلزمها من ذلك أن تكون هي في العالم الأعلى مثلها إذا كانت في العالم السفلي–وهذا قبيح جدا.

[٤٠]

فقد بان وصحّ كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلي ورجوعها إليه، وأنها لا تحتاج إلى ذكر الأشياء الحسية الداثرة الدنيئة. وبان أيضا بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية حال العقل، وكيف يذكر ويتوهم، وهل يحتاج إلى الوهم والمعرفة، والأشياء المعروفة والمتوهمة، على مبلغ قوتنا واستطاعتنا، بقول مستقصى.

[٤١]

فنريد الآن أن نذكر العلة التي لها وقعت الأسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزئ المنقسم بالذات. فينبغي أن يُعلم: هل تتجزأ النفس؟ أم لا تتجزأ؟ فإن كانت تتجزأ فهل تتجزأ بذاتها، أم بعرض؟ وكذلك إذا كانت لا تتجزأ فبذاتها لا تتجزأ، أم بعرض؟ فنقول إن النفس تتجزأ بعرض، وذلك أنها إذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزؤ الجسم، كقولك إن الجزء المتفكر هو غير الجزء البهيمي، وجزؤها الشهواني غير الجزء الغضبي. وإنما نعني بالجزء منها جزء الجسم الذي تكون فيه قوة النفس المفكرة، والجزء الذي فيه قوة الشهوة، والجزء الذي تكون فيه قوة الغضب. فالنفس إنما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها، أي بتجزؤ الجسم الذي فيه، فأما هي بعينها فلا تقبل التجزئة البتة.

[42]

"Nefis bölünmez" dediğimizde bunu zâtı itibariyle mutlak olarak söyleriz; "nefis bölünür" dediğimizde ise izafî olarak, arazî olanı kastederiz. Çünkü nefis ancak cisimlerde olduğu sürece bölünebilir. Cismin doğasının canlı ve duyuma sahip olmak ve cismin bütün cüzlerine yayılmak için nefse ihtiyaç duyduğunu gördüğümüzden nefsin bölündüğünü söyledik. Bununla nefsin cismin kısımlara ayrılmasıyla bölündüğü için, cismin her bir parçasında bulunmasını kastediyoruz. Bunun böyle olmasının delili bedenin uzuvlarıdır. Çünkü bedenin her bir uzvu, her ne zaman nefis kuvvesi orada bulunuyorsa sürekli hisseder durumdadır. Tüm duyu uzuvlarında hisseden nefis kuvvesi bulunduğunda; bu kuvvet için, onun uzuvlarda bulunduğu kısımların bölünmesiyle bölündüğü söylenir. Nefis kuvvesi tüm uzuvlara yayılsa bile, ancak o her bir uzuvda, uzuvların bölünmesiyle bölünmeyip tam ve yetkin bir biçimde orada bulunur, fakat sürekli olarak açıklayıp tekrarladığımız açılardan nefis uzuvlarla bölünür.

[43]

Bir kimse nefsin sadece dokunma duyusunda değil, diğer duyularda da bölündüğünü **öne sürse, deriz ki**: Nefis hem dokunma duyusunda hem de diğer duyularda bölünür, zira bunlar bedenlerdir ve nefis de bedenlerde yer alır. Dolayısıyla nefis yukarıda zikrettiğimiz şekilde tüm duyuların bölünmesiyle zorunlu olarak bölünür. Ne var ki dokunma duyusunda olan bölünme diğer duyu organlarından daha azdır; aynı şekilde ciğerde yer alan şehvet gücü ile nefsin büyüme gücü ve kalpte yer alan öfke gücü de daha az bölünür. Bu güç diğer duyu güçleri gibi değildir, fakat o başka bir tarzdadır. Böylece diğer duyu güçleri dokunma duyusundan sonra gelir, bu yüzden daha fazlaca cisimleşir. Nebatî, büyüme ve şehvânî güçlerine gelince onlar daha az cisimleşirler. Bunun delili fonksiyonlarını bedenin organlarıyla icra etmemeleridir. Çünkü organlar [bu kuvvelerin] fonksiyonlarını bedenin tümünde icra etmesine engel olur ve onunla diğerleri arasına set çeker. Öyleyse nefsin bölünmeyi kabul etmeyen güçleriyle bölünmeyi kabul eden güçlerinin farklı olduğu ortaya çıkmış oldu. Bu güçler karışmadığı için tek bir tane olamaz, aksine bu kuvvetten her biri içiçe geçmediği için bulunduğu hal üzere sabittir.

[٤٢]

فإذا قلنا إن النفس لا تتجزأ فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي؛ وإذا قلنا إنّ النفس تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضيّ، لأنها إنما تكون متجزئة إذا هي صارت في الأجسام. وذلك أنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية حساسة والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة في جميع أجزائه قلنا إن النفس متجزئة، وإنما نعني بذلك أنها في كل جزء من أجزاء الجسم لأنها تتجزأ بتجزؤ الجسم. والدليل على أن ذلك كذلك أعضاء البدن، وذلك أن كل عضو من أعضاء البدن إنما يكون حساسًا دائما إذا كانت قوة النفس فيه. فإذا كانت قوة النفس الحاسّية في جميع الأعضاء ذوات الحس، قيل لتلك القوة إنها تتجزأ بتجزؤ الأعضاء التي هي فيها. وقوة النفس، وإن كانت منبثة في جمع الأعضاء، لكنها في كل عضو تامة كاملة وليست متجزئة بتجزؤ الأعضاء؛ وإنما تتجزأ بتجزؤ الأعضاء كما وصفنا وبيّنا مرارًا.

[٤٣]

فإن قال قائل: إن النفس لا تتجزأ في حاسة اللمس فقط، وأما في سائر الحواس فإنها تتجزأ – **قلنا**: إن النفس تتجزأ في حاسة اللمس وفي سائر الحواس لأنها أبدان والنفس في الأبدان. فالنفس إذن تتجزأ بتجزؤ الحسائس كلها اضطرارًا، على النوع الذي ذكرنا آنفا. غير أنها أقل تجزؤا في اللمس منها في سائر الحسائس؛ وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد والقوة التي في القلب وهي الغضبية أقل تجزؤا. وهذه القوة ليست مثل قوى الحسائس، لكنها على نوع آخر، وذلك أن قوى الحسائس هي أجزاء بعد هذه القوة، فلذلك صارت أشد تجسُّما. وأما قوة النباتية والنامية والشهوانية فأقل تجسّما. والدليل على ذلك أنها لا تفعل أفاعيلها بآلات البدن، لأنّ الآلة تمنعها من أن تفعل أفاعيلها في جميع البدن، وتحول بينه وبين ذلك. فقد بان إذن أن قوة النفس القابلة للتجزئة غير قوتها التي لا تقبل التجزئة. وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدة، بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير أن يقترن بعضها في بعض.

[44]

Nefis kuvveti iki kısımdır: İlki tıpkı duyularda olduğu gibi cismin bölünmesiyle bölünür, diğeri ise tıpkı büyüme ve şehvânî güçte olduğu gibi cismin bölünmesiyle bölünmez; çünkü bu iki kuvvet bitkisel cisimlerde yayılmışlardır. Cismin bölünmesiyle bölünen güç, bu iki gücü daha yüce ve daha kalıcı olan başka bir güçte birleştirir. Öyleyse cismin bölünmesiyle bölünen nefis gücü, kendisinin üstünde olan ve bölünmeyen ama bölünen güçlerin en güçlüsü olan güce nispetle ise bölünmezdir. Bölünen güçlerin örneği, duyumsayanlardır. Çünkü bunlar, nefsin cismanî aletlerle bölünen güçlerinden bir güçtür. Bu duyuların tümü duyuların[4] en kuvvetlisi tarafından toplanır ve duyular aracılığıyla ona ulaşır; o bölünmeyen bir güçtür, zira çok kuvvetli bir ruhaniyete sahip olduğu için fiilini aracı kullanarak yapmaz. Bu yüzden duyumsayanların tamamı son olarak ona varır, [bölünmeyen kuvvet] duyumsayanların getirdiği gelen şeyleri duyulur şeylerden etkilenmeksizin ya da onların etkisini kabul etmeden bilir ve onları ayırdeder. Bundan dolayı da bu güçler duyulur şeyleri tek bir seferde bilir ve ayırdeder. Anlattığımız bu kuvvet ve nefsin diğer kuvvetlerinin beden içinde bilinen bir mekânı/yeri var mıdır yoksa kesinlikle bir yeri yok mudur bilmen gerekir.

[4] Abdurrahman Bedevî'nin neşrinde *havâs* الحواس)) kelimesi, *hurrâs* الحراس)) şeklinde sehven yer almış olmalıdır. Tercümede havâs الحواس)) manası esas alınmıştır. (ç.n.)

[٤٤]

وقوة النفس على ضربين: أحدهما تتجزأ بتجزؤ الجسم مثل الإِحساس، والأخرى لا تتجزأ بتجزؤ الجسم مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فإِنهما منبثتان في سائر الجسم من النبات، والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم تجمعهما قوة أخرى أبقى وأرفع منها وأعلى. فقد يمكن إذن أن تكون قوة النفس المتجزئة بتجزؤ الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزأ والتي هي أقوى القوى المتجزئة، مثل الحسائس فإِنها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ الآلات الجسمانية، وكلها تجمعها قوة واحدة هي أقوى الحواس، وهي ترد عليها بتوسط الحسائس وهي قوة لا تتجزأ لأنها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيتها؛ ولذلك صارت الحسائس كلها تنتهي إليها فتعرف الأشياء التي تؤدي إليها الحسائس وتميزها معا من غير أن تنفعل أو تقبل آثار الأشياء المحسوسة، فلذلك صارت هذه القوى تعرف الأشياء المحسوسة وتميزها معا في دفعة واحدة. وينبغي أن تعلم هل لهذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلوم من مواضع البدن – تكون فيه، أو ليس لها مواضع البتة

[45]

Bu amaçla deriz ki: Nefse ait her bir kuvvet için kendisinin orada bulunduğu bilinen bir yer vardır, fakat güç bu yere var olmak ve varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyuyor değildir. Aksine fiilini kabul etmeye hazırlıklı olan o mekânda fiilini görünür kılmak amacıyla mekâna ihtiyaç duyar. Nefis, kendi fiilini kabulü için uygun hale getirmek üzere uzvu dönüştürür. Çünkü o, kendisinden çıkan fiilini görünür kılmak istediği şekille uzvu hazırlar ve dolayısıyla da fiilini uzva uygun bir heyet üzere münasip hale getirdiğinde, bu uzuv vasıtasıyla fiilini gösterir. Nefsin kuvveleri organların şekillerinin farklılığı nispetinde farklılaşır. Nefis için farklı kuvvetler yoktur ve nefis kuvvetlerden oluşmuş da değildir, aksine o, basittir, kuvvet sahibidir ve sürekli olarak bedenlere kuvvetleri verir. Dolayısıyla nefis bedenlerde bir tür terkiple değil basit bir şekilde bulunur. Nefis bedenlere kuvvetleri vermeye başladığında, bu kuvvetler nefse nispet edilir, çünkü nefis onların illetidir. Sebeplilerin sıfatlarının illete nispet edilmesi, özellikle de ma'lûlden ziyade illete olmaya daha layık olan şerefli bir şey ise, ma'lûle nispet edilmesinden daha doğrudur.

[46]

Kaldığımız yere dönüp şöyle söyleriz: Nefsin her bir gücü bedenin belli mekânlarından birinde olmasaydı ve hepsi de mekânsız olsaydı, o gücün bedenin içinde ya da dışında olması arasında fark olmazdı. Böylece duyu sahibi ve hareket eden beden, değişmeyen bir şey olurdu ki bu çok çirkindir. Buradan hareketle şu da görünür ki, eğer nefsin güçleri bir mekânda değilse, biz nefsin bedenin organlarıyla oluşan fiillerininin nasıl meydana geldiğini bilemeyiz.

[٤٥]

فنقول: إن لكل قوة من النفس موضعًا معلومًا تكون فيه، لا أنها تحتاج إلى المواضع لثباتها وقوامها، لكنها تحتاج إليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيء لقبول ذلك الفعل؛ والنفس هي التي صيرت ذلك العضو متهيئا لقبول فعلها لأنها إنما تهيئ العضو بالهيئة التي تريد أن يظهر فعلها منه، فإذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها أظهرت قوتها من ذلك العضو. وإنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيآت الأعضاء؛ وليس للنفس قوى مختلفة، ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة تعطي الأبدان القوى إعطاءً دائما، وذلك أنها فيها بنوعٍ بسيط لا بنوع تركيب. فلما صارت النفس تعطي الأبدان القوى، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها؛ وصفات المعلول أحرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول، لا سيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول.

[٤٦]

ونرجع إلى ما كنا فيه فنقول: إنه إن لم تكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من أماكن البدن، وكانت كلها في غير مكان، لم يكن بينها وبين أن تكون داخل البدن أو خارجا منه فرق البتة، فيكون البدن المتحرك الحاس لا تغير له – وهذا قبيح. ويعرض من هذا أيضا أنّا لا نعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية إذا صارت قوى النفس ليست في مكان.

[47]

Biri şöyle söylese: Nefsin bazı kuvveleri mekâna sahiptir yani belli organlar nefsin etkisini gösterir ve diğer bir kısmı ise bir mekâna sahip değildir. **Deriz ki:** Eğer bu böyle olsaydı nefsin tamamı bizde olmazdı, ancak bir kısmı bizde ve bir kısmı da bizim dışımızda olurdu ki bu çok abestir. Daha ayrıntılı bir ifadeyle deriz ki: Nefis ya bedenin içindedir ya da dışında olsa bile onun cüzlerinden biri [bile] kesinlikle bir mekânda bulunmaz. Çünkü mekân içinde bulunan bir şeyi kuşatır ve onu çepeçevre sarar. Ancak mekân cismanî bir şeyi kuşatır. Mekânın kuşattığı ve onunla sarılmış olan her şey cisimdir. Nefis ise cisim değildir ve onun kuvveleri de cisim değildirler. Öyleyse o bir mekânda değildir. Çünkü mekân cismanî olmayan bir şeyi sınırlayıp kuşatamaz. Fakat nefsin kuvvelerinin bedenin belli mekânlarında bulunduğunu söyledik ki bununla şunu demek istiyoruz: Nefsin kuvvelerinden her biri bedenin bazı organlarında fiilini icra eder. Ne var ki bu organdaki kuvvet bir mekânda yer alan bir cisim gibi değildir, ancak nefis orada kuvvetiyle bir etki olarak görünür.

[48]

Cismin bir mekânda bulunma şekli, nefsin bedende bulunma şekli gibi değildir; böylece cismin bir parçasının bulunduğu mekânda tamamı yer almaz ancak nefsin bir parçasının bulunduğu yerde tamamı bulunur. Nefis mekânı kuşatır ama mekân onu kuşatamaz, zira nefis mekânın illetidir ve ma'lûl illeti kuşatamaz, aksine illet ma'lûlü kuşatır.

[49]

Dolayısıyla bedende bulunan nefsin durumunun, bir kabın içinde bulunan şey gibi olmadığını **söyleriz**, şayet böyle olsaydı beden nefisten yoksun olurdu. Böylece kabın içindekini kuşatmasında olduğu gibi beden nefisle kuşatılmış olsaydı o zaman tıpkı suyun kaba akması gibi nefsin bedene azar azar dahil olması gerekirdi ve aynı zamanda tıpkı kabın kurulanmasında bir kısım suyun kaybolması gibi nefsin bir kısmının da azalması gerekirdi ki bu çok çirkindir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi nefis bedende, cismin mekânda bulunduğu gibi bulunmaz. Hakiki salt mekân cisimsel bir şey değildir, tam tersine cisim olmayan bir şeydir. Mekân cisimsel olmayan bir şey olduğunda ve nefis de cisimsel olmadığında, o zaman nefsin mekâna ihtiyacı yoktur. Mekân [bizâtihi] o [nefis] olur; çünkü bütünü parçadan daha geniştir ve o parça çepeçevre onunla sarılmış ve kuşatılmıştır.

[٤٧]

فإن قال قائل: إن بعض قوى النفس في مكان، أي لها أعضاء معلومة تظهر منها، وبعضها ليس في مكان – **قلنا**: إن كان ذلك كذلك لم تكن النفس كلها فينا، لكن يكون بعضها فينا وبعضها ليس فينا – وهذا قبيح جدا. ونقول بقول مستقصى إنه ليس جزء من أجزاء النفس في مكان البتة: كانت النفس داخلة في البدن، أو خارجة منه. وذلك أن المكان يحيط بالشيء الذي فيه ويحصره. وإنما يحيط المكان بشيء جسماني. وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم. والنفس ليست بجسم ولا قواها بأجسام. فليست إذن في مكان، لأن المكان لا يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا يحصره. وإنما قلنا إن قوى النفس في أماكن معلومة من البدن – نريد بذلك أن كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض أعضاء البدن؛ إلا أن تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان، لكنها فيه بأنها يظهر فعلها منه.

[٤٨]

وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي تكون للنفس في البدن، وذلك أن الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجزء. فأما النفس فكلها حيث جزؤها، والنفس تحيط بالمكان، والمكان لا يحيط بها لأنها علة له، والمعلول لا يحيط بالعلة، بل العلة تحيط بالمعلول.

[٤٩]

ونقول إنه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف، فإنها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذي نفس. وذلك أنه لو كان البدن محيطا بالنفس كإحاطة الظرف بما فيه، لزم من ذلك أن تكون النفس مما يسلك إلى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء إلى الظرف، ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذي ينشّفه الظرف – وهذا قبيح جدا. وليست النفس في البدن كالجرم في المكان، على ما قلنا آنفا؛ وذلك أن المكان الحق المحض ليس هو بجرم، بل هو لا جرم. فإن كان المكان لا جرما والنفس ليست بجرم، فلا حاجة للنفس إلى المكان، والمكان هو هي لأن الكل أوسع من الجزء وهو محيط به وحاصر له.

[50]

Biri şöyle söylese: Bedendeki nefsin, mekândaki bir şey gibi olduğunu söylememiz gerekir. **Deriz ki:** Mekân cismin en dıştaki yüzeyidir. Nefis bir mekânda olursa, o sadece bu dış yüzey olur ve bedenin geri kalan kısımlarında nefis bulunmamış olur. Bu da çok çirkindir. Söyleyenin "Bedendeki nefsin, mekândaki bir şey gibi olduğu" sözünden imkânsız ve çirkin başka şeyler de anlaşılabilir: İlk olarak mekân içinde bulunan şey mekâna hareketi veren olmaz, tam aksine mekân o şeye hareketi vermiş olur. Şayet nefis bir şeyin mekânda bulunduğu gibi bedende bulunmuş olsaydı, beden nefsin hareketinin illeti olurdu. Oysa bu böyle değildir, aksine nefis bedenin hareketinin illetidir. Mekânda bulunan şey, mekân ortadan kaldırıldığında orada kalmaz ve kesinlikle ortadan kalkar. Eğer nefis bedende, şeyin mekânda bulunması gibi bulunsaydı, cisim ortadan kalkıp bozulduğunda, nefis de durmayıp ortadan kalkar ve bozulurdu. Halbuki nefis böyle değildir, her ne kadar beden bozulup ortadan kalksa da nefis bedende bulunduğundan daha kuvvetle kalıcı ve belirgin hale gelir.

[51]

Biri şöyle söylese: Mekân en dışta yer alan bir yüzey olmayıp, bir tür boyuttur; bedendeki nefis de sanki herhangi bir boyutta gibidir. **Deriz ki:** Şayet mekân herhangi bir boyut olsa bile, nefsin bedende bulunması bir şeyin mekânda bulunması gibi olmadığı açıktır. Çünkü boyut boşluğun ta kendisidir, beden ise bir boşluk değildir, tersine bedenin bulunduğu şey boşluk demektir. Öyleyse nefis, bizâtihi bedende değil, bedenin kendisinde bulunduğu boş olan şeyde bulunur, bu ise çok çirkindir. Ayrıca nefsin bedende bulunması taşınan bir şey gibi değildir. Çünkü taşınan şey taşıyanın fiillerinden biridir, tıpkı şekil ve renkte olduğu gibi: Bu ikisi taşıyanın cisminin etkisidir, etkiler onu taşıyan bozulmadıkça taşıyıcılarından ayrılmaz; nefis ise bedenin bozulmasıyla bozulmayıp, kendisi yok olmaksızın bedenden ayrılır. Nefsin bedende bulunması parçanın bütünde bulunması gibi [de] değildir. Çünkü nefis bedenin bir parçası değildir.

[٥٠]

فإن قال قائل: لا بد من أن نقول إن النفس في البدن كالشيء في المكان – **قلنا**: إن المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القصوى. فإن كانت النفس في المكان، فإنها تكون في تلك الصحيفة فقط، فيبقى سائر البدن ليست النفس فيه. وهذا أيضا قبيح جدا. وقد يعرض من قول القائل إن النفس في البدن كالشيء في المكان أشياء أخر قبيحة ومحالة: أولها أن المكان يحرك الشيء الذي فيه، لا الشيء في المكان هو الذي يحرك المكان به؛ فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لكان البدن علة حركة النفس، وليس ذلك كذلك، بل النفس هي علة حركة البدن؛ والشيء في المكان إذا رُفع المكان ارتفع الشيء أيضا ولم يثبت البتة. فلو أن النفس في البدن كالشيء في المكان، لكان إذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت ولم تثبت. وليست النفس كذلك، بل إذا رفع البدن وفسد كانت النفس أشد ثباتا وأظهر منها إذا كانت في البدن.

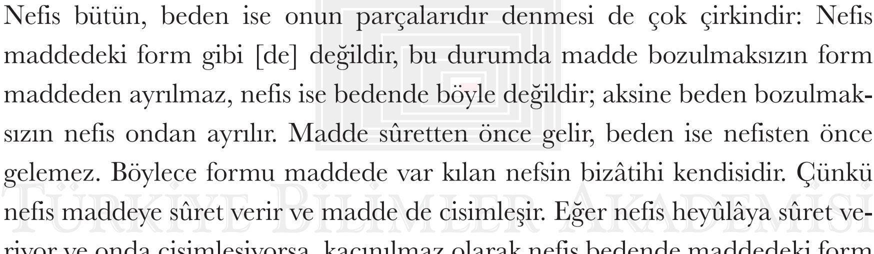
[٥١]

وإن قال قائل: إن المكان إنما هو بُعْد ما، وليس بالصحيفة الخارجة القصوى فالنفس في البدن كأنها في بُعْد ما –**قلنا**: إن كان المكان بُعدا ما فبالحرى أن لا تكون النفس في البدن كالشيء في المكان، وذلك أن البعد إنما هو الفراغ، والبدن ليس هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ؛ فتكون النفس إذن في الشيء الفارغ الذي فيه البدن، لا في البدن بعينه – وهذا قبيح جدا. – وليست النفس أيضا في البدن كالشيء المحمول، وذلك أن الشيء المحمول إنما هو أثر من آثار الحامل، مثل اللون والشكل: فإنهما أثرا الجرم الحامل لهما، والآثار لا تفارق حواملها إلا بفساد حواملها؛ والنفس تفارق البدن من غير أن تفسد أو تتحلل بتحلل البدن. وليست النفس في البدن كالجزء في الكل، لأن النفس ليست بجزء البدن.

[52]

Biri şöyle söylese: Tıpkı parçanın bütünde bulunması gibi, nefsin tamamı da bedende bulunan canlılık için bir cüzdür. **Deriz ki:** Nefsin bedende bulunması, parçanın bütünde bulunması gibi olduğundan ya şarabın şişede bulunduğu gibi bulunması ya da şişenin bizâtihi kendisi olması gerekir. Nefsin bedende bulunuşunu şarabın şişede bulunduğu gibi olmadığını söylemiştik ve bunun nasıl mümkün olmadığını açıkladık; ve şarap şişesinin bizâtihi kendisi gibi de değildir, çünkü bir şey kendisi için mekân olamaz. Öyleyse nefsin bedende bulunuşu, parçanın bütünde bulunuşu gibi değildir. Bedendeki hali parçalarda bulunan bütünün durumu gibi de değildir.

[53]



Nefis bütün, beden ise onun parçalarıdır denmesi de çok çirkindir: Nefis maddedeki form gibi [de] değildir, bu durumda madde bozulmaksızın form maddeden ayrılmaz, nefis ise bedende böyle değildir; aksine beden bozulmaksızın nefis ondan ayrılır. Madde sûretten önce gelir, beden ise nefisten önce gelemez. Böylece formu maddede var kılan nefsin bizâtihi kendisidir. Çünkü nefis maddeye sûret verir ve madde de cisimleşir. Eğer nefis heyûlâya sûret veriyor ve onda cisimleşiyorsa, kaçınılmaz olarak nefis bedende maddedeki form gibi değildir, çünkü illet sebeplide yüklenmiş bir şey olarak bulunmaz/ illet ma'lûlde, mahmûl gibi değildir, böyle olmasaydı illet ma'lûl için bir sonuç olurdu ki bu çok çirkindir. Çünkü ma'lûl sonuç, illet ise sebeptir; ma'lûlündeki illet, etki eden bir fâil gibidir, illetteki ma'lûl ise etkilenmiş bir etki gibidir. Nefsin bedende bulunmasının açıkladığımız ve zikrettiğimiz türden bir şey olmadığı, ikna edici deliller ve soruşturmayla doğrulandı ve ortaya kondu.

Üsûlûcyâ'nın ikinci mîmeri tamamlanmıştır.

[٥٢]

فإن قال قائل: إن النفس جزء للحي كله فهو في البدن كالجزء في الكل – **قلنا**: إنه لا بد أن تكون النفس في البدن إذا صارت فيه كالجزء في الكل: إما مثل ما يكون الشراب في ظرف الشراب، وإما ظرف الشراب بعينه. وقد قلنا إنها ليست في البدن مثلما يكون الشراب في الظرف، وبيّنا كيف لا يمكن ذلك؛ وليست مثل ظرف الشراب بعينه لأن الشيء لا يكون موضوعا لنفسه. فليست النفس إذن في البدن كالجزء من الكل، وليست أيضا في البدن كالكل في الأجزاء –

[٥٣]

فإنه قبيح جدا أن يقال: إن النفس هي الكل والبدن أجزاؤها. وليست النفس مثل صورة في الهيولى، وذلك أن الصورة غير مفارقة للهيولى إلا بفساد؛ وليست النفس في البدن كذلك، بل هي مفارقة البدن بغير فساد. والهيولى أيضا قبل الصورة وليس البدن قبل النفس، وذلك أن النفس هي التي تجعل الصورة في الهيولى، إذ هي التي تصور في الهيولى وهي التي تجسّم الهيولى. فإن كانت النفس هي التي تصور الهيولى وهي التي تجسّمها، فلا محالة أنها ليست في البدن كالصورة في الهيولى، لأن العلة لا تكون في المعلول كالشئ المحمول، وإلاّ كانت العلة أثراً للمعلول–وهذا قبيح جدا. لأنّ المعلول هو الأثر والعلة هي المؤثرة، والعلة في المعلول كالفاعل المؤثر، والمعلول في العلة كالمفعول المتأثِر. فقد بان وصحَّ أنّ النفس في البدن ليست على شئ من الأنواع التّي ذكرنا وبيّنا بحجج مقنعة مستقصاة.

تمّ الميمر الثاني من كتاب أثولوجيا

Üsûlûcyâ Kitabından Üçüncü Mîmer

[54]

Akıl, küllî nefis, nefs-i nâtıka; tabii güç ve büyüme gücü; hayvanî nefis üzerine söylenmesi gerekeni söyledikten sonra, sözü doğal akışı içinde tanzim ettiğimiz için, şimdi nefsin cevherinin mahiyetinden bahsedeceğiz. Bozuk görüşlerine göre nefsi parçaların birliği ve cisimlerin bir aradaki uyumu olarak değerlendiren maddecilerin görüşünü zikrederek başlayacağız. Bu konuda onların delillerinin geçersizliğini inceleyeceğiz, şimdiye kadar onların benimsedikleri görüşlerin çirkinliğini, ruhanî cevherlerin kuvvetlerini cisimlere yükledikleri için nefisleri ve ruhanî cevherleri bütün kuvvetlerden arınmış halde bırakmak zorunda kaldıklarını göstereceğiz.

[55]

O halde deriz ki: Cisimlerin fonksiyonları ancak cismanî olmayan kuvvetle mümkündür. Bu kuvvetler çok şaşırtıcı fonksiyonlar icra eder. Bunun delili Allah Teâlâ'nın izniyle şu söyleyeceğimiz şeydir: Her bir cisim için nitelik ve nicelik vardır ve nicelik nitelikten farklıdır. Yine herhangi bir cismin niceliksiz olması mümkün değildir. Bu görüşe maddeciler de katılmaktadır. Herhangi bir cismin niceliksiz olması mümkün olmadığına göre, niteliğin de cismanî bir şey olmaması gerekir. Niteliğin gerçekte niceliğin altında yer almamasına rağmen, cismanî olması nasıl mümkün olur! Çünkü bütün cisimler niceliğin altında yer alan hakikatlerdir. Nitelik ise cisimsel değildir. Nitelik cismanî olmadığına göre onların "şeylerin cisim olduğuna" dair sözleri geçersizdir.

الميمير الثالث من كتاب أثولوجيا

[٥٤]

إذ قد بيّنا على ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلّية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة، ونظمنا القول فيه نظما طبيعيا على توالي مجرى الطبيعة – فنقول الآن على إيضاح ماهية جوهر النفس. ونبدأ بذكر مقالة الجرميّين الذين ظنوا بخسارة رأيهم أن النفس ائتلاف اتفاق الجرم واتحاد أجزائه، ونكشف عن دحوض حجتهم في ذلك، ونُظْهِر قُبحَ ما يجري إليه مذهبهم فإنّهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى الأجرام، وتركوا الأنفس والجواهر الروحانية معراة من كلّ قوة.

[٥٥]

فنقول إن أفاعيل الأجرام إنّما تكون بقوى ليست بجرمانية؛ وهذه القوى تفعل الأفاعيل العجيبة. والدليل على ذلك ما نحن قائلون إن شاء الله تعالى: إن لكلّ جرم كمّية وكيفية، والكمّية غير الكيفية. وليس يمكن أن يكون جِرم ما بغير كمّية. وقد أقر بذلك الجرميون. فإن لم يمكن أن يكون جرم ما بلا كمّية، فلا محالة أن الكيفية ليست بجرم. وكيف يمكن أن تكون الكيفية جرما وليست بواقعة تحت الكمّية! إذ كان كلّ جرمٍ واقعا تحت الكمّية. والكيفية ليست بجرم؛ وإن لم تكن الكيفية جرمًا، فقد بطل قولهم إن الأشياء أجرام.

[56]

Daha önce söylediğimiz gibi yine **deriz ki**: Bütün cisimler ve bütün bedenler herhangi bir miktarda parçalandığında veya ondan bir miktar bozulduğunda, nicelik ve büyüklük olarak ilk halindeki gibi kalamaz, ancak nitelikler kendilerinden bir şey eksilmeksizin ilk hallerindeki gibi kalırlar. Çünkü nitelik, cismin bir parçasında bulunduğu gibi, cismin bütününde de bulunur ki bunun örneği "balın tatlı olması"dır. Yarım kilo (*rıtıl*) baldaki tat, bir kilo baldaki tatlılığın bizâtihi aynıdır ve balın niceliğinin azalması tadının azalmasına sebep olmaz. Halbuki bir kilo bal ile yarım kilo bal nicelik açısından aynı değildir. Tat, balın cisminin azalmasıyla azalmadığına göre, tat cisim değildir. Bu durum diğer nitelikler için de geçerlidir.

[57]

Deriz ki: Eğer kuvvetler cisimsel olsaydı, güçlü olan kuvvetlerin çok daha iri bedene sahip olması, zayıf olan kuvvetlerin de çok zayıf bedenlere sahip olması gerekirdi. Ancak şimdi ise belki bunun aksini onda görürüz. Böylece o belki çok güçlü bir kuvvete sahip olmasına rağmen zayıf bir bedene sahiptir ve bu böyleyse deriz ki, bizim kuvveti bedenin iriliğine bağlamamız gerekmez, aksine bedeni ve kuvveti olmayan başka bir şeye bağlamamız gerekir.

[58]

Deriz ki: Onların iddiasına göre bütün cisimlerin maddesi tek ve herhangi bir cisim olsaydı, kendilerinde bulunan niteliklerle farklı fonksiyonları icra etmeye başlardı. Onlar maddede bulunan şeylerin, cisimsel veya maddî olmayıp, etkin sözler olduğunu bilmiyorlardı.

[٥٦]

ونقول أيضا كما قلنا آنفا: إنّ كلّ جرم وكلَّ جثة إذا جُزّئت أو اختل منها قدر ما لم تبق على حالها الأولى من العظم والكمّية، وتبقى الكيفيات على حالتها الأولى من غير أن ينتقص منها شيء، لأنّ الكيفية في جزء الجرم كهيئتها في الجرم كلّه كحلاوة العسل، فإنّ الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميته؛ وليست كمية رطل من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه. فإن كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل، فليست الحلاوة بجرم. وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها.

[٥٧]

ونقول: إنّه لو كانت القوى أجراما، لكانت القوى الشديدة ذات جُثَثٍ عِظامٍ، ولكانت القوى الضعاف ذات جُثَثٍ لِطاف. فأمّا الآن فإنّه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة. وذلك أنّه ربما كانت الجثة لطيفة وكانت القوة شديدة. فإن كان هذا هكذا، قلنا إنّه لا ينبغي لنا أن نضيف القوة إلى عِظم الجثة، بل إلى شيء آخر لا جثة له ولا عِظَم.

[٥٨]

ونقول: إن كانت هيولى الأجرام كلها واحدة وكانت جرما ما بزعمهم، فإنّما صارت تفعل أفاعيل مختلفة بالكيفيات التي فيها: فإنّهم لم يعلموا أن الأشياء التي صارت في الهيولى إنّما هي كلمات فواعل ليست هيولانيات ولا جرمانيات.

[59]

Eğer şöyle söyleseler: Bir canlının kanı soğusa ve içindeki içgüdüsel hava çıksa, yok olur ve ölür. Nefis kan, hava ve bedende bulunan diğer karışımlar gibi bir cevher olmasaydı, beden onlardan mahrum kaldığında ölmezdi. **Deriz ki:** Canlılığı ayakta tutan şeyler sadece bedenî karışımlar değildir, onların dışında başka şeyler de vardır. Canlı, ayakta durmak ve hayatiyetini devam ettirmek bakımından onlara ihtiyaç duyar. Bu şeyler beden için heyûlâ mesabesindedir: Nefis onları alır ve beden sûretini kazandırır, çünkü beden şekil almaya müsaittir. Şayet nefis bu karışımlarla bedenin cevherini donatmasaydı, uzun süre canlı kalamazdı. Bu unsurlar yok olduğunda ve nefis kendisiyle bedeni donatacağı bir unsur bulamadığı zaman canlı ölür ve yok olur. Canlı için maddîliğin sebebi bu karışımlardır, nefis ise fâil sebeptir. Bunun delili şudur: Biz bazen kanı olmayan hayvanlarla karşılaşırız ve onların bazısında doğuştan nefes de yoktur. Canlı bir hayvanın nefis sahibi olmaması elbette mümkün değildir. Öyleyse nefis cismanî değildir.

[60]

Deriz ki: Eğer nefis cisim olsaydı, onun bedenin hepsine nüfuz etmesi ve birleştiklerinde birbirine karışan cisimler gibi onun bedenle karışması gerekirdi. Oysa nefis, kendi kuvvetini uzuvların tamamına ulaştırmak için bedenin tamamına nüfuz etme ihtiyacı duyar. Eğer nefis, bazı cisimleri birbirlerine karışması gibi bedene karışıyorsa, o bilfiil nefis olmaz. Yani cisimler birbilerine karışarak harmanlandıklarında, bilfiil olarak onlardan herhangi biri ilk halini koruyamaz, fakat karışan iki şey bilkuvve olarak bir şeyde bulunur. Böylece nefis bedene karıştığında bilfiil nefis olmaz, aksine sadece bilkuvve [nefis] olur. Dolayısıyla tıpkı acı ile karışan tatlının yok olmasında olduğu gibi nefsin zâtı da yok olur. Eğer bu böyleyse bir cisim, cisimle karıştığında o ikisinden her biri ilk hali üzere kalamaz, nefis bedenle karıştığında da böyledir: Nefis ilk hali üzerine kalamadığına göre, o nefis değildir.

[٥٩]

فإن قالوا: إنّ الحي إذا ما بَرَد دمه وانفشَّتْ الريح الغريزية التي فيه – هلك ولم يبْقَ. فإن كانت النفس جوهرا غير جوهر الدم والريح وسائر الأخلاط التي في البدن، ثم عدمها البدن – لما مات الحي إذا كانت النفس غير هذه الأخلاط. **قلنا**: إنّ الأشياء التي تقيم الحيَّ ليست هي الأخلاط البدنية فقط، لكن هي أشياء أخر غيرها أيضًا؛ وقد يحتاج الحي إليها في قيامه وثباته. وإنّما هذه الأشياء بمنزلة الهيولى للبدن، تأخذها النفس وتهيؤها على صورة البدن لأنّ البدن سيال. فلولا أن النفس تمد جوهر البدن بهذه الأخلاط لما ثبت الحيُّ كثيرَ شيءٍ. فإذا فنيت هذه العناصر ولم تجد النفس عنصرا تمد به البدن فعند ذلك يهلك الحي ويفسد. والأخلاق إنّما هي علّة هيولانية للحي، والنفس علّة فاعلة. والدليل على ذلك أنا نجد بعض الحيوان لا دم له، وبعضه لا ريح له غريزية. ولا يمكن أن يكون حيٌّ من الحيوان غير ذي نفس البتة. فليست النفس إذن بجرم.

[٦٠]

ونقول: إن كانت النفس جرمًا، فلا بد لها من أن تنفذ في سائر البدن وتمتزج به كامتزاج الأجرام إذا اتصل بعضها ببعض. وإنّما تحتاج النفس أن تنفذ في جميع البدن لِتُنِيلَ الأعضاء كلّها من قوتها. فإن كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الأجرام ببعضٍ، لم تكن النفس نفسًا بالفعل. وذلك أن الأجرام إذا امتزج بعضها بعض واختلطت، لم يبق واحد منها على حاله الأول بالفعل، لكنهما يكونان في الشيء بالقوة. فكذلك النفس إذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل، بل إنما تكون بالقوة فقط، فتكون قد أهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة إذا امتزجت بالمرارة. فإن كان هذا هكذا، وكان الجرم إذا امتزج بالجرم لم يبق واحدٌ منهما على حاله – فكذلك النفس إذا امتزجت بالبدن، فإذا لم تبق على حالها الأولى لم تكن نفسا.

[61]

Deriz ki: Bir cisim başka bir cisimle karıştığında ilk bulunduğu mekândan daha büyük bir mekâna ihtiyacı olur. Bunu kimse inkâr etmez ya da savunmaz. Nefis bedene [girdiğinde] beden ilk bulunduğu mekândan daha büyük bir mekâna ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde nefis bedenden ayrıldığında beden, ilk mekânından daha küçük bir mekâna kavuşmaz. Bunu da kimse inkâr etmez ve savunmaz. Bir cisim bir başka cisimde bulunup karıştığında, o ikisinin cüssesinin büyüyerek genişlediğini de söylüyoruz. Nefse gelince o, bedene girdiğinde bedenin cüssesi büyümez, aksine daha doğru bir ifadeyle onun bir kısmı diğer kısmıyla birleşir ve küçülür. Bunun delili, nefsin bedenden ayrılmasıyla bedenin şişip büyümesidir; ne var ki bu, bozulmadan kaynaklanan bir büyümedir. Öyleyse nefis cisim değildir.

[62]

Deriz ki: Bir cisim bir başkasıyla karıştığında, o diğer cismin tamamına nüfuz etmez, çünkü o diğerinin parçalarının tamamına ulaşamaz, halbuki cisim sonsuzca bölünmeyi kabul eden bir şeydir. Eğer inat ederek, faziletlerin tamamının cisimsel olduğunu ve bedene sahip bulunduklarını söylerlerse, onlara şu soruyu soralım: Nefis bozulup yok olmadığı için mi, yoksa oluş ve bozuluşa tâbi olduğu için mi yetkinliklere ve akledilir diğer şeylere nail olur? Onlar, nefis, daimî olduğu ve ölmediği için faziletleri elde ediyor derlerse inkâr ettiklerini kabul etmiş olurlar. Nefsin oluş ve bozuluşa tâbi olduğu için yetkinlikleri elde ettiğini söylerlerse**, deriz ki:** Onu meydana getiren kimdir? Hangi unsurlar onu oluşturmuştur? Ve mükevvin hakkında da onlara sorsak: Bu mükevvin ebedî midir yoksa oluş ve bozuluşa tâbi midir?– Bunun gibi sorular sonsuza kadar devam edebilir. "O, bozulmaz ve ebedîdir" derlerse, "bütün her şeyin cisim" olduğuna dair söyledikleri sözlerinden dönmüş olurlar.

[٦١]

ونقول: إنّ الجرم إذا امتزج بجرم آخر احتاج إلى مكان أعظم من مكانه الأوّل، لا ينكر ذلك أحد ولا يدفعه. والنفس إذاً اصارت إلى البدن لن يحتاج البدن إلى مكان أعظم من مكانه الأوّل. وكذلك إذا فارقت النفسُ البدنَ لم يأخذ البدن مكانا أقل من مكانه الأوّل. ولا ينكر ذلك أحدٌ ولا يدفعه. ونقول أيضًا إذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتهما وعظمت؛ والنفس إذا صارت في البدن لم تكبر جثة البدن، بل هو أحرى أن يجتمع بعضُه إلى بعض ويقلُّ. والدليل على ذلك أن النفس إذا فارقت البدن انتفخ وعَظُم، غير أنّه عِظَمٌ فاسد. فليست النفس إذًا بجرم.

[٦٢]

ونقول: إنّ الجرم إذا امتزج بالجرم فإنّه لا ينفذ بالجرم كلّه، لأنّه لا يقطع جميع أجزاء الجرم، والجرم قد يقبل التقطيع إلى ما لا نهاية. فإن لجّوا وقالوا: إنّ الفضائل كلّها جسمانية ذوات جُثَث – سألناهم وقلنا لهم: كيف تنال النفس الفضائل وسائر الأشياء المعقولة: أبأنها دائمة لا تبيد ولا تفنى، أو بأنها واقعة تحت الكون والفساد؟ فإن قالوا إنّ النفس إنما تنال الفضائل لأنّها دائمة لا تبيد كانوا قد أقروا بما جحدوا في ذلك. وإن قالوا إنّ النفس تنال الفضائل بأنّها واقعة تحت الكون والفساد – **قلنا**: فمن المكوِّن لها؟ ومن أي العناصر تكوينها؟ وسألناهم عن المكون أيضًا: أدائمٌ هو أمْ واقعٌ تحت الكون والفساد؟ – وهكذا إلى ما لا نهاية له. فإن قالوا إنّه دائم لا يفسد، فقد حادوا عن قولهم بأن الأشياء كلّها أجرام.

[63]

Öyleyse deriz ki: Şayet faziletler alana ait sûretlerde (*es-suverü'l-mesâhiyye*) olduğu gibi daimî olup bozulmazlarsa, onların cisim olmaması kaçınılmazdır. Şayet o cisim değilse, zorunlu olarak içinde bulunan ve onu bilen de cismanî olmaz. Dolayısıyla deriz ki: Maddeciler cisimlerin eylemde bulunduklarını ve farklı fiillerle de etki ettiklerini gördükleri için nefsin cismanî olduğunu kabul ettiler.–Yani o ısıtır, soğutur, nemlendirir ve kurutur – dolayısıyla nefsin de cisim olduğunu zannettiler, çünkü nefis farklı fonksiyonlarda bulunuyor ve farklı etkileri gösteriyor. Bilsinler ki cisimlerin hangi kuvvetlerle ve nasıl hareket ettiği hususunda cahildirler, halbuki cisim, içinde bulunan ve cismanî olmayan kuvvetlerle hareket etmektedir.

[64]

Onlar inatla ısrar ederek şöyle söyleseler: Bilakis cisimler fonksiyonlarını kendileri dışında orada bulunan başka bir şeyle değil, bizâtihi kendileri icra ederler. **Deriz ki:** Sizin itirazınızı uygun bulsak bile, bize göre bu ısıtma, soğutma ve bunlara benzer fonksiyonlar nefsin özelliği değildir. [Aksine] nefsin özelliği olan şeyler şunlardır: Bilmek, fikir, ilim, şevk, gözetmek, çekip çevirmek ve yönetmek. Bu ve buna benzeyen kuvvetler cisimlerin cevherine benzemeyen bir cevherdir.

[65]

Maddecilere gelince onlar ruhanî cevherlerin kuvvetlerini cisimlere aktardılar ve ruhanî cevherleri her türlü kuvvetten uzak kıldılar. Eğer bu böyleyse ve cisim bir cismin tamamına nüfuz ediyorsa, tüm cüzlerine kadar nüfuz eder ve sonu gelmez. Halbuki bu doğru değildir. Çünkü cüzlerin bilfiil sonsuz olması mümkün değildir. Böyle olmadığında ise cisim bir cismin tüm cüzlerine nüfuz edemez. Nefis ise bedene ve onun tüm parçalarına nüfuz eder. Nefis cisimde icrada bulunmak için onun bütün parçalarına intikal etmeye ihtiyaç duymaz, tersine küllî olarak ona ulaşır yani cismin cüzlerinin tamamını kuşatır, çünkü nefis cismin illetidir. Sebep ise sebepliden daha büyüktür ve sebeplisine sebepli türünden bir şeyle ulaşmaya ihtiyaç duymaz, aksine daha yüce ve değerli bir türle ona ulaşır.

[٦٣]

فنقول: إن كانت الفضائل دائمة لا تفسد كالصور المساحية، فلا محالة أنّها ليست بأجرام؛ فإن لم تكن أجرامًا لم يكن ما فيها والعالم بها جرمًا اضطرارًا فنقول: إن كان الجرميون إنما صيروا النفس في حيّز الأجرام لأنهم رأوا الأجرام تفعل وتؤثر آثارا مختلفة وذلك أنها تُسَخِّنُ وتُبرِّد وتُيَبِّس وتُرَطِّب– فظنوا أنّ النفس جرم أيضا لأنها تفعل أفاعيل مختلفة وتؤثر آثارا عجيبة، فليَعْلموا أنهم جَهِلوا كيف تفعل الأجرام وبأيّ القوى تفعل، وأنها إنما تفعل بالقوى التي فيها التي ليست بجرمية

[٦٤]

وإن لَجُّوا وقالوا: بل إنما تفعل الأجرام أفاعيلها بأنفُسها لا بشئ آخر فيها غيرها –**قلنا** . إنّا وإن جوّزنا لكم ذلك فإنّا لا نجعل هذه الأفاعيلَ من حيّز النفس، أعني التسخين والتبريد وما أشبه ذلك، بل من حيّز النفس: المعرفةُ والفكرةُ والعلمُ والشوقُ والتعهُّدُ والتدبير والحكم. فلهذه القوى وأشباهها جوهر غير جوهر الأجسام.

[٦٥]

فأمّا الجرميون فإنّهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى الأجرام، وتركوا الجواهر الروحانية خِلْواً مُعَرّاةً من كل قوة. فإن كان هذا هكذا، وكان الجرم ينفذ في الجرم كلّه، فإنه ينفذ في الأجزاء ولا يتناهى. وهذا باطل، لأنّه لا يمكن أن تكون الأجزاء غير متناهية بالفعل. فإن لم يكن ذلك، فإن الجرم لا ينفذ في الجرم كلّه، والنفس تنفذ في البدن كلّه وفي جميع أجزائه، لا تحتاج في نفاذها في الجرم إلى أن تقطع الأجزاء كلّها قطعًا جزئيًا بل تقطعها قطعًا كليا، أي تحيط بجميع أجزاء الجرم لأنّها علّة للجرم، والعلّة أكبر من المعلول. ولن تحتاج إلى أن تقطع معلولها بنوع المعلول، بل بنوع آخر أعلى وأشرف.

[66]

Eğer şöyle söyleseler: Tabii doğuştan olan ruh, "soğuk unsurda" bulunup soğumasından dolayı inceldi ve nefis haline geldi. **Deriz ki:** Bu imkânsız ve gerçekten çok çirkindir. Pek çok hayvanın en önemli özelliği, sıcak unsuru fazlaca barındırmasıdır, ancak onlar soğuk özelliklere sahip olmamalarına rağmen nefis sahibidir. **Eğer deseler ki** tabiat nefisten öncedir ve nefis ancak kendi tabiatından oluşarak meydana gelir. **Deriz ki:** Akıl sahipleri için sizin sözleriniz çok çirkindir. Böylece siz tabiatı nefisten önce ve onun illeti kıldınız, dolayısıyla bu nefsin akıldan önce ve onun illeti olmasını gerektirir, bunun sonucunda da akıl mizaçtan sonra gelir ki bu çok çirkindir. Bunu yapmakla onlar sıra açısından daha genel olanın daha özel olandan sonra geldiğini söylediler ve en yüce olanı da en düşük seviyedekinden daha aşağıda addetmiş oldular. Bu ise imkânsız bir şeydir. Tersine akıl sonradan meydana gelen şeylerin hepsinden öncedir, sonra nefis, daha sonra ise tabiat gelir. Bir şey aşağıya her inişinde daha özel ve bayağı olurken, yukarıya her çıkışında daha genel ve daha yüce olur. **Eğer itiraz ederek** aklın nefisten, nefsin de tabiattan sonra olduğunu ileri sürseler, onların bu sözünden Tanrı'nın akıldan sonra gelmesi; oluş ve bozuluşa tâbî olması; vasıtalarla bilmesi gerektiği ortaya çıkar ki bu imkânsızdır. Eğer böyle sıralama imkânı doğru olsaydı aklın, nefsin ve Tanrı'nın olmaması da mümkün olurdu ki bu çok çirkindir.

[67]

Biz ise şöyle söylemekteyiz: Şanı yüce olan Tanrı aklın, akıl nefsin, nefis tabiatın, tabiat ise bütün cüzi kâinatın illetidir. Ne var ki bazı şeyler diğerlerinin illeti olsa da Allah Teâlâ onların tamamının illetidir. Ancak O, bazıları için aracısız olarak illettir ve daha önce söylediğimiz gibi illeti var edendir. Bizim söyleyeceğimiz şeyler inşallah buna delil olacaktır:

[٦٦]

فإن قالوا: إنّ الروح الغريزيّ الطبيعي لمّا صار في الأسطُقس البارد وتبقى في البرد لَطُف وصار نفسًا – **قلنا**: إنّ هذا محالٌ قبيحٌ جدًّا. وذلك أن كثيرًا من الحيوان يغلب عليه الأسطقسّ الحارُّ، وله مع ذلك نفسٌ من غير أن تكون قد صارت في خواص البرودة. **وإن قالوا** إنّ الطبيعة قبل النفس، وإنّما تكون النفس من قِبَل اتصال الطبائع الخارجة منها – **قلنا** إنّه يعرض في قولكم هذا أمرٌ قبيحٌ جدًّا عند ذوي الألباب. وذلك أنكم إن جعلتم الطبيعة قبلَ النفس وعلّة لها لزمكم في ذلك أن تجعلوا النفس قبل العقل وعلّةً له، وأن تجعلوا العقل بعد الطبيعة؛ وهذا قبيحٌ جدًّا، وذلك أنّهم جعلوا الأفضل دون الأدنى والأعمّ بعد الأخص، وهذا محالٌ غير ممكن؛ بل العقل قبل الأشياء المبتدعة كلّها، ثم النفس، ثم الطبيعة؛ وكلما سلك سفلًا كان الشيء أدنى وأخصّ، وكلما سلك عُلْوًا كان الشيء أفضل وأعمّ. **وإن لجّوا وقالوا**: إنّ العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة – لَزِم من قولهم أن يكون الإله – تبارك وتعالى! – بعد العقل، واقعا تحت الكون والفساد، عالما بعَرَضٍ، وذلك محالٌ لأنّه إن أمكن أن يكون هذا الترتيب حقًّا أمكن أن يكون لا نفس ولا عقل ولا إله – وهذا محالٌ قبيحٌ جدًّا.

[٦٧]

وأما نحن فنقول إنّ الله عز وجلّ –علّة للعقل، والعقل علّة للنفس، والنفس علّة للطبيعة، والطبيعة علّة للأكوان كلّها الجزئية. غير أنّه وإن كانت الأشياء بعضُها علّة لبعض فإنّ الله تعالى علّة لجميعها كلّها؛ غير أنّه علّة لبعضها بغير توسُّط، وهو الذي جعل العلّة كما قلنا فيما سلف. والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون إن شاء الله تعالى:

[68]

Bilkuvve olan bir şey kendisini fiil [alanına] çıkaracak olan başka bir bilfiil şey olmaksızın bilfiil olamaz; aksi takdirde kuvveden fiile çıkamaz. Çünkü kuvve kendiliğinden fiil alanına çıkma özelliğine sahip değildir. Zira bilfiil olan bir şey olmazsa, kuvve bakışını nereye çevirip ve nasıl ortaya çıkacaktır? Fakat bilfiil varolan şeye gelince o bir şeyi kuvveden fiile çıkartmak istediğinde dışarıya değil sadece kendi özüne bakar, böylece bu kuvveyi fiil alanına çıkarır ve kendisi daima bulunduğu hâl üzere kalır, dolayısıyla o başka bir şey olmaya ihtiyaç duymaz; çünkü o bilfiil olarak ne ise odur. O bir şeyi kuvveden fiile çıkarmak istediğinde kendi zâtından dışarıya doğru bakmaya ihtiyaç duymaz, tersine sadece zâtına bakar ve bu esnada bir şeyi kuvveden fiile çıkarır. Eğer bu böyleyse deriz ki: Bilfiil var olan şeyin kendisi bilkuvve var olan şeyden daha genel ve daha üstündür. Bilfiil oluşmuş olan tabiat, cisimlerin tabiatı [gibi] değildir, çünkü o sürekli ve bilfiil olarak ne ise odur. Akıl ve nefis ise tabiattan öncedir. Ne var ki nefis bilfiil olarak ne ise o olsa bile, bilinmesi gerekir ki o aklın bir sonucudur ve kendisini fiil alanına çıkaranın sebebi olamaz. Akıl da her ne kadar bilfiil olarak ne ise o olsa da, İlk Sebep'in sonucudur, çünkü akıl ancak İlk Sebep'ten gelip kendisinde bulunan bilkuvve bir sûretle nefis üzerine taşar ve o ilk varlıktır. Ancak [bunu] nefis heyûlâ üzerinde, akıl nefsin üzerinde fiilini yapsa bile nefis heyûlâda, akıl ise nefiste sûreti de gerçekleştirir.

[69]

Şanı yüce yaratıcıya (*el-Bârî'*) gelince O, şeylerin varlığını ve sûretlerini ortaya çıkarır; ne var ki bazı sûretleri aracısız, bazılarını ise vasıtalı olarak ortaya çıkartır. O şeylerin varlıklarını ve sûretlerini ortaya çıkartır, zira O hakiki anlamda bilfiil var olan şeydir ve hatta O salt fiildir. Bir fiilde bulunduğunda kendi zâtına bakar ve fiilini bir tek seferde gerçekleştirir. Akıl ise her ne kadar bilfiil ne ise o olsa da kendisinin üstünde başka bir şey bulunduğu için bu kuvvetin etkisi altında kalır. Bunun için salt fiil olan ilk akla benzemeye çalışır. Akıl bir fiili gerçekleştirmeyi istediğinde kendisinin üstünde olana bakar ve böylece fiilini son derece saf bir şekilde gerçekleştirir. Nefsin durumu da böyledir: O bilfiil ne ise o olsa da onun üstünde akıl yer aldığından dolayı nefis onun kuvvetinden istifade eder. Nefis bir fiilde bulunacağında akla bakar ve sonra yapacağını yapar. Salt fiil olan ilk fâil ise fiilini yaptığında dışarıya değil kendi zâtına bakar, çünkü O'nun haricinde O'ndan daha üstün olan ve O'nun aşağısında bulunduğu bir şey yoktur.

[٦٨]

إنّ الشيء بالقوة لا يكون شيئًا بالفعل إلا أن يكون بالفعل شيءٌ آخر يخرجه إلى الفعل، وإلا لم يخرج من القوة إلى الفعل، لأن القوة لا تقدر على أن تصير إلى الفعل من ذاتها، لأنّه إذا لم يكن شيء بالفعل، فأين تلقي القوة بصرها؟ وأنى تأتي؟ فأما الشيء الكائن بالفعل فإنّه إذا أراد أن يُخْرِج شيئا من القوة إلى الفعل فإنّه إنّما ينظر إلى نفسه، لا إلى خارج، فيخرج تلك القوة إلى الفعل، ويبقى هو دائمًا على حالة واحدة، لأنّه لا حاجة به إلى أن يصير إلى شيء آخر، إذ هو ما هو بالفعل. وإذا أراد أن يخرج الشيء من القوة إلى الفعل لم يحتج إلى أن ينظر من ذاته إلى خارج، بل إنّما ينظر إلى ذاته فيخرج الشيء من القوة إلى الفعل. – فإن كان هذا هكذا قلنا إنّ الشيء الكائن بالفعل هو أفضل من الشيء الكائن بالقوة وأعم. والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الأجرام، لأنّها هي ما هي بالفعل دائما. فالعقل والنفس قبل الطبيعة. غير أنّه ينبغي أن يعلم أن النفس، وإن كانت هي ما هي بالفعل، فإنّها معلولة من العقل لا تعلل ما يخرج إلى الفعل. والعقل، وإن كان هو ما هو بالفعل، فإنّه معلول من العلّة الأولى، لأنّه إنّما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلّة الأولى، وهي الآنيّة الأولى. غير أنّه وإن كانت النفس في الهيولى تفعل، والعقل يفعل في النفس، فإنّما تفعل النفس في الهيولى الصورة، ويفعل العقل في النفس الصورة أيضًا.

[٦٩]

فأمّا الباري – عز وجل – فإنّه يحدث آنيّات الأشياء وصورها: غير أنّه يحدث بعض الصور بغير توسط، وبعضها بتوسط. وإنّما يحدث آنيّات الأشياء وصورها لأنّه هو الشيء الكائن بالفعل حقا، بل هو الفعل المحض. فإذا فعل فإنّما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة؛ وأمّا العقل، فإنّه وإن كان هو ما هو بالفعل فإنّه لما كان من فوقه شيء آخر نالته قوة ذلك الشيء. ومن أجل ذلك يحرص على أنه يتشبه بالعقل الأوّل الذي هو فعل محض. فإذا أراد فعلا فإنّما ينظر إلى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة. وكذلك النفس: وإن كانت هي ما هي بالفعل، فإنّها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوته. فإذا فعلت فإنّما تنظر إلى العقل فتفعل ما تفعل. فأمّا الفاعل الأوّل – وهو فعل محض – فإنّه يفعل فعله وهو ينظر إلى ذاته لا إلى خارج منه لأنّه ليس خارجا منه شيء آخر هو أعلى منه ولا أدنى.

[70]

Aklın nefisten, nefsin tabiattan, tabiatın kevn ve fesâd altında yer alan şeylerden önce olduğu, ilk fâilin ise bütün her şeyden önce olduğu ortaya çıkmış ve doğrulanmıştır ki, O ilk fâil aynı anda hem yaratıcı hem kemâle erdirendir. Elbette O'nun bir şeyi yaratması ile kemâle erdirmesi arasında bir fark ya da mesafe yoktur. Eğer bu böyleyse dönüp şöyle söyleriz: Eğer nefis bilkuvve değil de bilfiil olarak 'ne ise o' ise, bazen bilfiil bazen de bilkuvve olması mümkün değildir. Cisim ise bazen bilkuvve, bazen de bilfiil cisim olabilir. Dolayısıyla nefis kesinlikle ne garîzî bir ruhtur ne de cisimdir. Anlattıklarımızdan nefsin cisimsel olmadığı ortaya çıkmış ve doğrulanmıştır. Bizden önceki insanlardan bir kısmı bu delillerden başka deliller de sunmuşlardır, ne var ki biz nefsin cisimanî olmadığına dair saydıklarımız ve açıkladıklarımızla yetiniyoruz.



[٧٠]

فقد بان إذن وصحَّ أن العقل قبل النفس، وأن النفس قبل الطبيعة، وأن الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد، وأن الفاعل الأوّل قبل الأشياء كلّها، وأنّه مُبدعٌ ومُتَمِّمٌ معًا، ليس بين إبداعه الشيء وإتمامه فرقٌ ولا فصلٌ البتة. - وإن كان هذا هكذا، رجعنا وقلنا: إن كانت النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة، فلا يمكن أن تكون مرة بالفعل، ومرة بالقوة؛ والجرم قد يكون مرة جرما بالقوة، ومرة جرما بالفعل. فليست النفس إذًا بروح غريزيٍّ ولا بجرم البتة. فقد بان وصح بما ذكرنا أن النفس ليست بجرم. وقد ذكر أُناس من الأوّلين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج، غير أنّا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا: أن النفس ليست بجرم.

[71]

Diyoruz ki: Eğer nefis cisimlerin tabiatının dışında bir tabiata sahipse, bizim bu tabiatı araştırmamız ve mâhiyetini öğrenmemiz gerekir: Acaba nefis cisimin uyumu mudur? Pitagorasçılar nefsi şöyle betimliyorlar ve diyorlar ki, "nefsin cisimle olan uyumu tıpkı udun tellerinden meydana gelen uyum gibidir. Çünkü udun telleri esnediğinde bu uyumdan bir etkiyi kabul edebilir ki bu da uyumun ta kendisidir." Onlar bu sözle şunu kastetti: Teller esnediğinde ve çalgıcı onu çaldığında, tellerin gerilmediği halinden farklı bir uyum meydana gelir. İnsan da böyledir, o karışımlarla mezcolup birleştiğinde onların uyumundan özel bir mizaç meydana gelir, böylece bu özel karışım bedeni diri kılar, nefis ise bu mizacın bir etkisidir/sonucudur. Bu görüş ise çok çirkindir; biz bu sözü söyleyenlere kuvvetli, ikna edici ve anlaşılır delillerle çokça red cevabı verdik. Bunu yeniden dile getirip ispat edeceğiz inşallah. Nefsin uyumdan önce geldiği kanaatindeyiz, çünkü bedende uyumu yaratan ve onu ayakta tutan nefistir. Nefis bedeni zapteder ve onu duyusal ve bedensel pek çok fonksiyonu icra etmekten alıkoyar. Uyum ise hiçbir şey yapmaz, emretmez ve nehyedemez. Ayrıca nefis bir cevherdir, uyum ise tam aksine cevher değil cisimlerdeki imtizaçtan meydana gelen bir arazdır. Uyum eksiksiz ve güzel olduğunda, elbette ilim, fikir, vehim ve his dışında ondan sadece sağlıklı olma meydana gelir. Uyum, cisimlerin uyumundan kaynaklanan bir uyum ve bu uyum bir nefis ise, ayrıca bedenin organlarından her bir organın uyumu diğerinden farklı ise, bedende birçok nefis bulursun ki bu [iddia] çok çirkindir. Şayet uyum nefis ise ve bilindiği üzere uyum ancak cisimlerin terkibinden meydana geldiğine göre, cisimler de terkib eden olmadan uyumlu hale gelemeyeceğine göre, kaçınılmaz olarak uyum, uyum olan nefisten önce gelir. O halde uyum, uyum için etkin bir nefistir.

[72]

Eğer uyum, onu sağlayan olmadan meydana gelir veya aynı şekilde terkip eden olmadan mizaç var olur **derlerse**, bunun böyle olmadığını **söyleriz**. Çünkü görüyoruz ki müzisyenin aletinin telleri tamamında âhenk olmadığı için kendi kendine uyum sağlamaz, bilakis uyum sağlayan, telleri bağlayan ve birbiriyle ahenkli hale getiren müzisyenin ta kendisidir, dolayısıyla bunun neticesinde âhenkli bir müzik oluşturur. Buradaki uyumun illeti tellerin kendisi olmadığı gibi, aynı şekilde cisimlerin kendileri de uyumlarının illeti değildir. Uyumu sağlayabilme güçleri de yoktur, tersine cisimler, duyusal etkileri kabul etme özelliğindedir. Öyleyse cisimlerin uyumunun nefis olmadığı ortaya çıkmıştır.

[٧١]

ونقول: إن كانت النفس طبيعة غير طبيعة الأجرام فينبغي لنا أن نفحص هذه الطبيعة، ونعلم ما هي: أَتُرَاها في ائتلاف الجرم؟ فإنّ أصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا إنّها ائتلاف الأجرام كالائتلاف الكائن من أوتار العود، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت أثرا ما وهو الائتلاف. وإنّما عنوا بذلك أن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها ائتلاف لم يكن فيها والأوتار غير ممدودة. وكذلك الإنسان إذا امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاصٌّ، وذلك الامتزاج الخاصُّ هو يُحْيِي البدن، والنفسُ إنّما هي أثرٌ لذلك المزاج – وهذا القول شنيع وقد أكثرنا الرد على قائله بحجج قوية مقنعة شافية، ونحن مثبتون ذلك في المستأنف إن شاء الله تعالى، وقائلون إنّ النفس هي قبل الائتلاف، وذلك أن النفس هي التي أبدعت الائتلاف في البدن وهي القيّمة عليه، وهي التي تقمع البدن وتمنعه من أن يفعل كثيرا من الأفاعيل البدنية الحسية. وأمّا الائتلاف فإنّه لا يفعل شيئا ولا يأمر ولا ينهي والنفس جوهر، والائتلاف ليس بجوهر بل عَرَضٌ يعرض من امتزاج الأجرام. وإذا كان الائتلاف حسنا متقنا، فإنّما تعرض منه الصحة فقط من غير أن يعرض منه حسٌّ أو وهم أو فكر أو علمٌ البتة. وأيضًا إن كان الائتلاف إنّما يعرض من ائتلاف الأجرام، وكان الائتلاف نفسا، وكان مزاج كلّ عضو من أعضاء البدن غير مزاج صاحبه، ألفيت في البدن أنفسٌ كثيرة –وهذا شنيع جدًّا. وأيضا إن كان الائتلاف هو النفس، وإنّما يكون الائتلاف من امتزاج الأجسام، والأجسام لا تمتزج إلا بمازج –كان لا محالة قبل النفس التي هي الائتلاف. فالائتلاف نفسٌ فاعلةٌ للائتلاف.

[٧٢]

وإن قالوا إنّ الائتلاف بلا مؤلف، وكذا المزاج بغير مازج – **قلنا**: ليس ذلك كذلك، لأنّا نرى أوتار آلات الموسيقار لا تتألّف من ذاتها لأنّها ليست كلّها مؤلفة، وإنّما المؤلِّف هو الموسيقار الذي يمدّ الأوتار ويؤلّف بعضها إلى بعض، ويؤلّف أيضا أثرا مطربا. فكما أن الأوتار ليست بعلّة لائتلافها، فكذلك الأجسام ليست بعلّة لائتلافها، ولا تقدر على أن تؤثر الائتلاف، بل من شأنها قبول الآثار الحسية. فليس ائتلاف الأجسام إذن هو النفس.

[73]

Deriz ki: Eğer nefis cisimlerin uyumundan kaynaklanıyorsa ve cisimler kendi kendilerini telif ediyorsa, onların bu sözü şunu gerektirir: Nefis sahibi olan şeyler, nefse sahip olmayan şeylerden mürekkeptir. Bu şeyler ilkin düzensiz (*bilâ taks*)[5] ve muhafazasızdı (*şerh*)[6], sonra o, yani nefis, düzenleyici (*mutakkis*) olmadan bir düzene koyuldu hatta şans ve tesadüf eseri bir nizama kavuşmuş oldu. Oysa bu küllî veya cüzi şeylerde olması mümkün olmayan bir şeydir. Bu mümkün değilse nefis, cisimlerin birbirleriyle uyumu sonucunda ortaya çıkan bir şey değildir.

[74]

Eğer şöyle söyleseler: Önde gelen filozoflar, nefsin, bedenin kemâli olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Kemâl ise cevher değildir. Öyleyse nefis de cevher değildir. Zira bir şeyin kemâli ancak o şeyin cevherinden kaynaklanır. **Deriz ki:** Onların "nefis bir şeyin kemâlidir" sözünde yetkinliği (*intılâşî*)[7] hangi anlamlarda kullandıklarını incelememiz gerekir.

[5] *Taks*, Yunanca nizam ve tertip anlamındaki *taksis* kelimesinin Arapça'ya geçmiş halidir. *Tatkîs* ise belirli bir nizam üzerine kurulu düzen/tertip anlamına gelmektedir. (ç.n.)

[6] *Lisânü'l-Arab*'da *şerh* kelimesinin izahında, İbnü'l-Arabî'nin *koruma* (*el-hıfz*) manası verdiğine işaret edilmektedir. Buradan hareketle yukarıdaki bağlam itibariyle 'taks'a düzen; 'şerh'e ise bu düzenin muhafaza edilmesi manasını vermeyi tercih ettik. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y., II, 498. (ç.n.)

[7] *Entelekhia*: Tamâm, kemâl anlamındadır. Burada Aristoteles'in *De Anima*'daki nefis tanımına bir işaret söz konusudur. Aristoteles nefsi, bilkuvve canlılık sahibi olan tabii cismin ilk yetkinliği şeklinde tanımlamaktadır. Bk. Aristoteles, *De Anima*, 412^{b}.

[٧٣]

ونقول: إن كانت النفس ائتلاف الأجسام، والأجسام هي التي تؤلف أنفسها، لزم من قولهم أن تكون الأشياء ذوات الأنفس مركبة من أشياء لا نفس لها، وأن الأشياء كانت أوّلًا بلا طقس ولا شرح، ثم طُقِّسَت بغير مُطقس، أعني النفس، بل إنّما انطقست بالبخت والاتفاق، وهذا ممتنع غير ممكن أن يكون في الأشياء الجزئية أو في الأشياء الكلّية. وإذ كان هذا غير ممكن، فليست النفس إذن هي ائتلاف الأجسام بعضها ببعض.

[٧٤]

فإن قالوا: إنّه قد اتفقت أفاضل الفلاسفة على أن النفس تمام البدن، والتمام ليس بجوهر، فالنفس إذن ليست بجوهر لأنّ تمام الشيء إنّما هو من جوهر الشيء – **قلنا**: إنّه ينبغي أن نفحص عن قولهم إنّ النفس تمام ما، وبأيّ المعاني سموها انطلاشيا.

[75]

Öyleyse deriz ki: Önde gelen filozoflar, nefsin cisimdeki/bedendeki durumunun, tıpkı nefse sahip cisimdeki sûretin durumu gibi ve hatta heyûlânın sûretle cisim olması gibi olduğunu ifade ettiler. Ancak eğer nefis cismin sûreti ise, cisim olmak bakımından her cismin sûreti değildir, aksine nefis ancak bilkuvve hayat sahibi cisim için sûrettir. Nefis şayet bu sıfattaki yetkinlik ise, cisim türünden olamaz. Çünkü şayet nefsin bir cisim sûreti olması, bakırdan yapılan heykelde bulunan sûret gibi ise, beden bölünüp parçalara ayrıldığında, nefis de bölünüp parçalara ayrılır. Cismin bir parçası kesildiğinde nefsin de bir kısmı kesilmiş olur ki bu böyle değildir. Öyleyse nefis, tabii ve yapay sûretler gibi bir yetkinlik sûreti değildir. Tersine nefis, yalnızca yetkinliktir, çünkü o cismin akıl ve duyu sahibi olması için tamamlayıcıdır. Deriz ki: Nefis, tabii sûret gibi ayrık olmayan ve bitişik bir sûret ise, o halde uyku esnasında ondan uzaklaşmadan bedenden nasıl ayrılır! Kendi özüne döndüğünde de aynı şekilde onun uyanık olduğu zamanki fiili de böyledir. Zira belki nefis özüne geri döner ve cismanî şeyleri terkeder, ne var ki bu durum duyuların işlevsiz kalması ve fonksiyonlarının sıfırlanması dolayısıyla geceleyin net olarak ortaya çıkar. Şayet nefis, beden sırf beden olduğu için tamamlayıcı olmuş olsaydı, bedeni terkedemezdi, uzakta olan bilgiyi elde edemezdi, tam tersine duyuların bilgi edinmesi gibi o da sadece dış dünyadaki şeyleri bilmiş olurdu. Böylece nefis ve duyular bir tek şey olmuş olurdu. Ancak bu böyle değildir, çünkü nefis kendisinden uzak olsa da şeylerin bilgisini elde eder ve duyuların kabul ettiği etkileri de bilir ve defaatle söylediğimiz gibi bunları ayırdeder. Duyuların özelliği sadece şeylerin etkilerini kabul etmektir; bilmek ve ayırdetmek ise nefsin özelliğidir.

[٧٥]

فنقول إنّ أفاضل الفلاسفة ذكروا أن النفس في الجرم إنّما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفسا، كما أن الهيولى بالصور تكون جسما. إلا أنّه وإن كانت النفس صورة الجسم، فإِنّها ليست بصورة لكلّ جسم بأنّه جسم، بل إنّما هي صورة لجسم ذي حياة بالقوة. فإِن كانت النفس تماما على هذه الصفة، لم تكن من حيز الأجرام. وذلك أنّها لو كانت صورة للجسم كالصورة الكائنة في صنم النحاس، كانت إذا انقسم الجسم وتجزأ، انقسمت هي أيضًا وتجزأت؛ وإذا قطع عضو من أعضاء الجسم قطع بعضها أيضا. وليس ذلك كذلك. فليست النفس إذن بصورة تمامية كالصورة الطبيعية والصناعية، بل إنّما هي تمام لأنّها هي المتممة للجسم حتى يصير ذا حسّ وعقل. ونقول: إن كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية، فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه! وكذلك فعلها أيضا في اليقظة إذا رجعت إلى ذاتها: فإِنّه ربما رجعت إلى ذاتها ورفضت الأمور الجسمانية، غير أن ذلك إنّما يبين من فعلها لَيْلا من أجل سكون الحواس وبطلان أفاعيلها. ولو كانت النفس تماما للبدن بأنّه بدن لما فارقته، ولما علمت الشيء البعيد، ولكانت إنّما تعلم الأشياء الحاضرة كمعرفة الحواس، فتكون هي والحسائس شيئا واحدا؛ وليس ذلك كذلك لأن النفس تعرف الشيء وإن بعد عنها وتعرف الآثار التي تقبل الحسائس وتميزها كما قلنا مرارا. ومن شأن الحسائس أن تقبل آثار الأشياء فقط، فأمّا المعرفة والتمييز فللنفس.

[76]

Deriz ki: Şayet nefis tabii tamamlayıcı bir sûret olsaydı, bedene pek çok fonksiyonunda ve şehveti hususunda karşı çıkmazdı. Aksine bu tür şeylerde ona muhalif olmazdı. Beden herhangi bir şeyden etkilendiğinde bu etki nefiste de gerçekleşirdi. Fakat bedenin özelliği akletme, fikretme ve düşünme olmayıp sadece duyumsamak olduğundan bu durumda insan sadece duyu sahibi olmuş olurdu. Maddeciler bunun farkındaydı. Bundan dolayı ölmeyen başka bir aklı ve nefsin varlığını tasdik etmek zorunda kaldılar. Bize gelince, biz şu an bedende bulunan ve filozofların bedenin yetkinliği olarak isimlendirdikleri nefs-i nâtıka dışında başka bir nefsin olmadığını söyleyenlerdeniz. Ne var ki onlar nefsin, maddecilerin kastettiği türün dışında başka bir türle tamamlayıcı bir sûret ve yetkinlik olduğunu söylediler. Yani nefis, edilgen tabii bir yetkinlik gibi değildir, aksine etkileyen hatta yetkinliği gerçekleştirendir. Dolayısıyla bu anlamda nefsin, kuvvet ve nefis sahibi organik tabii bedenin yetkinliği olduğunu söylediler.

[٧٦]

ونقول إنّه لو كانت النفس صورة تمامية طبيعية، لَما خالفت البدن في شهواته وكثير من أفاعيله، بل كانت غير مخالفة له في شيء من الأشياء، وكان البدن إذا أثر فيه أثر ما كان ذلك الأثر في النفس أيضا، ولكان الإنسان ذا حسائس فقط لأنّ من شأن البدن الحس، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية. وقد عرف ذلك الجرميون، فمن أجل ذلك اضطروا إلى الإقرار بنفس أخرى وعقل آخر لا يموت. فأمّا نحن فقائلون إنّه ليست نفس أخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن الآن، وهي التي قالت الفلاسفة إنّها انطلاشيا البدن، غير أنّهم إنّما ذكروا أنّها انطلاشيا وصورة تمامية بنوع آخر غير النوع الذي ذكره الجرميون، أعني أنّها ليست تماما كالتمام الطبيعي المفعول، بل إنّما هي تمام فاعل أي يفعل التمام. فبهذا المعنى قالوا إنّها تمام البدن الطبيعي الآلي ذي النفس والقوة.

تمّ الميمر الثالث بحمد الله وحسن توفيقه

Üsûlûcyâ Kitabından Dördüncü Mîmer

Akıl Âleminin Yüceliği ve Güzelliği Üzerine

[77]

Deriz ki: Sembollerin sahibi kendisine dayanarak vasfettiği gibi, bedeninden kurtulabilen ve duyularını, endişelerini ve hareketlerini teskin edebilen kimse; fikrinde kendi özüne dönmeye ve aklî âleme kendi aklıyla yükselmeye, bunun sonucunda o âlemin güzelliğini ve zerafetini görmeye güç yetirebilir. Çünkü aklın değerini, nurunu ve güzelliğini bilmenin yanı sıra aklın üstünde yer alan nurların nuru, her türlü güzelliğin ve letafetin üstünde bulunan şeyi bilme gücüne sahip olur. Şimdi gücümüz yettiğince aklî âlemin zerafetini ve aklın güzelliğini, ona yükselmenin yolunu, güzelliğini ve üstünlüğünü incelemenin imkânının nasıl olduğunu vasfetmek istiyoruz.

الميمر الرابع من كتاب أثولوجيا

في شرف عالم العقل وحسنه

[٧٧]

ونقول: إن مَن قدر على خلْع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز من نفسه قدر أيضًا في فكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل، وهو نور الأنوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء. فنريد الآن أن نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا، وكيف الحيلة في الصعود إليه والنظر إلى ذلك البهاء والحسن الفائق.

[78]

Deriz ki: Duyusal âlem ile aklî âlem biri diğerine bağlı şekilde vazedilmiştir. Zira aklî âlem hissî âlemi vareder ve aklî âlem hissî âleme taşan ve ona verendir; hissî âlem ise aklî âlemden gelen gücü alan ve kabul edendir. Biz bu iki âlemi açıklamak üzere örnek vereceğiz: **Diyoruz ki:** O ikisi herhangi bir miktara sahip iki taşa benzer, ancak taşlardan biri değiştirilmemiş ve kesinlikle sanattan etkilenmemişken, diğeri düzenlenip oradaki sanattan etkilenerek, herhangi bir insan veya gezegen sûretini alması mümkün olacak biçimde şekillendirilmiştir. Yani gezegenlerin faziletleri ve onlardan bu âlem taşan ihsanlar o taş üzerine çizilmiştir. İki taş tefrik edildiğinde, sanattan etkilenen ve en güzel şekilde sûret kazanan ve en değerli mertebeyi elde eden taş, müdahalenin hikmetini elde edemeyen taşa tercih edilir ve üstün tutulur. Ancak bu iki taştan birinin diğerinden üstünlüğü taş olması bakımından değildir, zira diğeri de taştır, fakat kabul ettiği sanat sonucunda kazandığı sûretle diğerinden üstün olur. Sanatın taşta oluşturduğu bu sûret heyûlâda bulunmuyordu, fakat sanatkâr onu aklında oluşturmadan evvel hayal etti ve akletti. Sûretin sanatkârda bulunması, sanatkârın iki göz, iki el ve iki ayağa sahip olduğunu söylememiz gibi değildir, fakat sanatkârda bulunması ustaca tasarlanmış yapay sûretin bilinmesi şeklindedir ve sanatkâr bu bilgi sayesinde unsurlarda güzel sûretler ve zarif etkiler oluşturabilmiştir.

[٧٨]

فنقول: إن العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان أحدهما ملازق للآخر. وذلك أن العالم العقلي محدِث للعالم الحسي، والعالم العقلي مفيد فائض على العالم الحسي؛ والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي. ونحن ممثلون هذين العالَمين **وقائلون** إنهما يشبهان حجرين ذوي قدر من الأقدار، غير أن أحد الحجرين لم يُهَنْدَمْ ولم تأثر فيه الصناعة البتة، والآخر مُهندم وقد أثرت فيه الصناعة وهيأته هيئة يمكن أن تنتقش فيه صورة إنسان ما أو صورة بعض الكواكب، أعني تُصَوَّرُ فيه فضائل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم. فإذا فرق بين الحجرين فُضّل الحجر الذي أثرت فيه الصناعة وصوّرته بأفضل الصور وأحسن الرتبة من الحجر الذي لم ينل من حكمة الصناعة شيئًا البتة فيه. وإنما فُضّل أحد الحجرين على الآخر لا بأنه حجر لأن الآخر حجر أيضًا؛ لكنه إنما فُضّل عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة؛ وهذه الصورة التي أحدثتها الصناعة في الحجر لم تكن في الهيولى، لكنها كانت في عقل الصانع الذي توهمها وعقلها قبل أن تصير في الحجر؛ والصورة كانت في الصانع ليس كما نقول إن للصانع عينين ويدين ورجلين، لكنها كانت فيه بأنه عالم بتلك الصورة الصناعية التي أحكمها وصار يعمل بها ويؤثر في العناصر آثارًا حسنة وصورًا فائقة.

[79]

Eğer bu böyleyse deriz ki: Sanatkâr tarafından taşta oluşturulan sûret, sanatkârdakinden daha güzel ve daha kıymetlidir. Sanattaki sûret bizâtihi gelip orada bulunmuş değildir, aksine sanatta sabit kalır ve ondan, taşa başka bir sûret gelir ve bu gelen sûret sanatkârın vasıtasıyla daha az güzel ve daha düşük seviyededir. Taştaki sûret, sanatkârın kendisinde bulunduğu haliyle ve istediği gibi saf ve temiz değildir, fakat [bu mükemmellik] taşta, sanatın eserini kabul edebildiği nispette bulunur. Dolayısıyla taştaki sûret güzel ve saftır, ne var ki sanatın [bizâtihi kendisinde] olanlar taşta bulunandan daha güzel, daha mükemmel, daha kıymetli, daha yetkin ve daha kuvvetli bir şekilde tahakkuk etmiştir. Bunun sebebi şudur: Sûret heyûlâda her yayıldığında, bu yayılma ölçüsünce, heyûlâda tek olarak bulunan ve ondan ayrılmayan sûretin yansıması zayıflar ve tahakkuku azalır. Bunun sonucunda sûret bir taşıyıcıdan diğerine intikal ettiğinde yani bir taşıyıcıdan geçip başka bir taşıyıcıya yerleştiğinde, [bununla birlikte her seferinde] güzelliği ve yansıması azalır. Böylece bir kuvvet bir başka kuvvette bulunduğunda zayıflar, sıcaklık da bir başka sıcakta zayıflar, güzellik de bir başka güzelde bulunduğunda başka bir güzellik ile kıyaslandığında güzelliği azalır ve güzelliğinde ilki gibi olamaz. Özet olarak diyoruz ki: Şayet her etkileyen etkilenenden daha üstün ise, her örnek ondan istifade ederek ona benzeyenden daha üstündür. Zira bir müzisyen, müzikten beslenir ve ondan sonra gelir; her güzel sûret kendinden daha önceki ve daha üstün bir sûretten oluşur. Aynı şekilde [sonradan] olan yapay bir sûret, sanatkârın aklındaki ve ilmindeki sûretten kaynaklanır. Tabii sûret ise, kendisinden önce ve daha üstün olan aklî sûretten oluşur; ilk aklî sûret tabii sûretten daha üstündür; tabii sûret Yaratıcı'nın ilmindeki sûretten daha üstündür; Yaratıcı'daki akledilir sûretler, yapılan sûretten daha güzel ve üstündür: Dolayısıyla sınaî sûret tabii olana, tabii olan da aklî olana benzerlik gösterir.

[80]

Biri şöyle söylese: Eğer yapay olan tabii olana benziyorsa, yapay olan devam ettiği sürece tabii olanın da devam etmesi gerekir. Çünkü yapay olan, işlerinde tabii olana benzemektedir. **Ona deriz ki:** Öyleyse tabiatın sürekli olması zorunludur, zira o fonksiyonlarında başka şeylere de yani kendisinin üstünde bulunan aklî olana benzer.

[٧٩]

فإن كان هذا هكذا، قلنا إن الصورة التي أحدثها الصانع في الحجر كانت في الصناعة أحسن وأفضل مما في الصانع؛ والصورة التي في الصناعة ليست هي التي أتت إلى الحجر بنفسها فصارت فيه، بل تبقى ثابتة في الصناعة وتأتي منها صورة أخرى إلى الحجر هي أقل وأدنى حُسْنا بتوسط الصانع، ولا الصورة التي في الصناعة صارت في الحجر نقية محضة على نحو ما أرادت الصناعة التي هي نفس الصانع، لكنها إنما حصلت في الحجر على نحو قبول الحجر أثر الصنعة. فالصورة في الحجر حسنة نقية، غير أنها في الصناعة أحسن وأتقن وأكرم وأفضل جدًّا وأشد تحقيقًا من اللاتي في الحجر. وذلك أن الصورة كلما انبسطت في الهيولى فعلى قدر ذلك الانبساط يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التي تبقى في الهيولى واحدة لا تفارقه؛ وذلك أن الصورة التي انتقلت من حامل إلى حامل، أي إذا امتثلت في حامل، ثم من ذلك الحامل إلى حامل آخر ضَعُف وقل حسنها والصدق فيها. وكذلك القوة إذا صارت في قوة أخرى ضعفت، والحرارة إذا صارت في حرارة أخرى ضعفت، والحسن إذا صار في حسن آخر ومُثِّل فيه من حسن آخر قلّ حسنُه ولم يكن مثل الأول في حسنه، ونقول بقول وجيز مختصر: إن كان كل فاعل هو أفضل من المفعول، فكل مثال هو أفضل من الممثول المستفاد منه. وذلك أن الموسيقار إنما كان من الموسيقية، وكل صورة حسنة إنما كانت من صورة قبلها وأعلى منها. وذلك أنها إن كانت صورة صناعيّة فإنما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه؛ وإن كانت صورة طبيعية فإنما كانت من صورة عقلية هي قبلها وأولى منها. فالصورة الأولى العقلية هي أفضل من الصورة الطبيعية، والصورة الطبيعية هي أفضل من الصورة التي في علم الصانع، والصورة المعقولة التي في الصانع هي أفضل وأحسن من الصورة المعمولة: فالصناعة إنما تتشبه بالطبيعة، والطبيعة تتشبه بالعقل.

[٨٠]

فإن قال قائل: فإن كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة، فما دامت الصناعة دامت الطبيعة، لأنها تتشبه بالطبيعة في أعمالها – **قلنا** له: إنه ينبغي إذن أن تدوم الطبيعة لأنها تتشبه في أفاعيلها بأشياء أخرى، أي بالعقلية التي فوقها وأعلى منها.

[81]

Deriz ki: Sanat, bir şeyi örnek alarak var etmek istediğinde sadece sûretine bakmakla ve bildikleriyle yetinmez. Fakat o tabiata yükselir ve ondan sûretin sıfatını alır, böylece bilgisi daha mükemmel ve güzel olmuş olur. Belki de sanatın çizmeye ve yapmaya başlamak istediği şey, o şeyi eksik veya çirkin bulduğunda tamamlayıp güzelleştirmektir. Ancak onun yapabilme gücünün sebebi, onda olağanüstü iyilik ve güzellik bulunmasındandır. Bunun için unsur etkilenme gücü nispetinde çirkin olanı güzelleştirebilir, eksik olanı tamamlayabilir. Söylediklerimizin doğru olduğunun delili zanaatkâr Pheidias'tır[8]: O, Jüpiter'in heykelini yapmaya kalktığında, mahsûs olan bir şeye baş vurmadı ve bakışını bildiklerine benzer bir şeye çevirmedi. Fakat o hayalini duyuların üstüne yükseltti, bunun için Jüpiter'i güzel sûretlerdeki bütün güzelliklerin üstünde bulunacak şekilde güzel ve iyi olarak tasvir etti. Şayet Jüpiter bizim tarafımızdan görünebilmek için herhangi bir sûrete bürünmek isteseydi bile, ancak zanaatkâr Pheidias'ın yaptığı sûretle görünmeyi kabul ederdi.



[8] Phidias ya da Pheidias (ö. M.Ö. 430) Zeus'un meşhur tapınaklarından biri olan Olympie şehrindeki tapınakta yer alan tanınmış heykellerinden birinin heykeltıraşıdır. Rivayete göre bu heykelin çok süslü yapılmış olan kaidesi on metre yükseklikte, yedi metre genişlikteydi. Heykelin kendisi on üç metre yükseklikteydi. Zeus, bronz, altın ve fildişinden yapılmış bir taht üzerine oturtulmuştu. Sağ elinde, altın şeritle bağlanmış tacını, sol elinde zafer sembolü ve ucunda kartal bulunan hükümdarlık âsasını tutuyordu. Sırtında çiçeklerle süslenmiş yaldızlı bir manto vardı. Alnında zeytin yapraklarından bir çelenk bulunuyor, uzun sakallı olan gösterişli çehresinden büyüklük akıyordu. Phidias'ın izinden giden heykeltıraşlar, Tanrıların ve insanların efendisi olan Zeus'u çoğu zaman bir taht üzerine oturmuş olarak tasvir ederler. Bk. Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994, s. 39.

[٨١]

ونقول: إن الصناعة إذا أرادت أن تمثل شيئا لم تُلق بصرها على المثال فقط وتشبه علمها به، لكنها ترقى إلى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال، فيكون حينئذ علمها أحسن وأتقن. وربما كان الشيء الذي تريد الصناعة أن تأخذ رسمه وصنعته – وجدته ناقصًا أو قبيحًا فتتمّمه وتحسّنه. وإنما كان يقوّي الصناعة أن تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق. فلذلك تقدر أن تحسِّن القبيح وتتمّ الناقص على نحو قبول العنصر الذي يقبل آثارها. والدليل على صدق ما قلنا فيدياس الصانع: فإنه لما أراد أن يعمل صنم المشترى لم يَرْقَ في شيء من المحسوسات ولم يلق بصره على شيء يشبه به علمه، لكنه ترقّى توهُّمه فوق الأشياء المحسوسة، فصور المشترى بصورة حسنة جميلة فوق كل حُسن وجمال في الصور الحسنة. فلو أن المشترى أراد أن يتصور بصورة من الصور ليقع تحت أبصارنا لم يقبل إلا الصورة التي عملها فيدياس الصانع.

[82]

Biz burada zanaatları bırakacağız ve heyûlânın oluşumunu sağlayan ve işini sağlam yapan tabiatın işlerini zikredeceğiz. Heyûlâda tabiat istediği gibi şerefli, iyi ve güzel sûretleri tasavvur eder. Canlının iyi ve güzel olması kan değildir. Çünkü kan bütün canlılarda vardır ve bir üstünlük sebebi olamaz, ancak canlının güzelliği renkle, şekille ve mutedil fıtratla olur. Kan ise tıpkı canlıların bedeninde heyûlânın yayılması gibi yayılmış durumdadır. Eğer şekilsiz ve fıtratı olmayan kan canlıların bedeninin heyûlâsıysa, o halde Yunanlılar ile düşmanları arasında yıllarca pek çok savaşın başlamasına sebep olan kadının güzelliği ve onun göz üzerindeki etkisi nereden kaynaklanmaktadır? Bazı kadınlara Venüs'ün güzelliği nereden geldi? Nasıl bazı insanlar o kadar güzel oldular ki ona bakan kimseler bakmaya doyamıyor? Ruhanîlerin güzellikleri nereden geldi, öyle ki onlardan biri görünmek istediğinde olağanüstü ve dille ifade edilemeyen güzel bir sûretle görünür; bu bahsettiğimiz sûret tıpkı sanatkâr tarafından yapılan şeylerden yapay sûretin meydana gelmesi gibi bir fâilden meydana gelmiş değil midir?

[83]

Eğer bu böyleyse, deriz ki: Yapılan sûretler güzeldir, ondan daha iyi ve daha güzel olan ise heyûlânın taşıdığı tabii sûrettir. Heyûlâda olmayıp fâilin gücünde bulunan sûrete gelince o, daha üstün ve daha fazla güzelliğe sahip olandır, çünkü o ilk sûrettir ve heyûlâsızdır. Bunun delili şudur: Şayet sûretin güzelliği, beden olmak bakımından bedenden kaynaklansaydı; sûreti taşıyan beden her büyüdüğünde sûreti daha fazla güzelleşir ve kendisine bakanları bedenin küçük halinden çok daha fazla cezbederdi, oysa bu böyle değildir. Aksine küçük bedende bir sûret, büyük bedende başka bir sûret bulunduğunda, nefis aynı hareketle her ikisine de yöneltilir.

[٨٢]

ونحن تاركون الصناعات ها هنا، ونذكر أعمال الطبيعة التي أتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى، وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي أرادتها. وليس حسن الحيوان وجماله الدم، لأن الدم في كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه، بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجبلّة المعتدلة؛ فأما الدم فإنه مبسوط كأنه هيولى لأبدان الحيوان. فإن كان الدم هيولى لأبدان الحيوان وهو مبسوط لا شكل فيه ولا جبلّة – فمن أين يظهر حُسن الأنثى وآثاره على البصر، التي من أجلها اضطرمت الحرب بين اليونانيين وأعدائهم سنين كثيرة؟ ومن أين صار حسن الزهرة في بعض النساء؟ ومن أين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر من النظر إليه؟ ومن أين صار جمال الروحانيين، فإنه أيضا لو أراد أحدهم أن يتراءى لرُئي بصورة فائقة لا يوصف حسنها؟ أفليس هذه الصورة التي ذكرنا إنما تأتي من الفاعل على المفعول، كما تأتي الصورة الصناعية من الصانع إلى الأشياء المصنوعة؟

[٨٣]

فإن كان هذا هكذا، قلنا إن الصورة المصنوعة حسنة، وأحسن منها الصورة الطبيعية المحمولة في الهيولى. وأما الصورة التي ليست في الهيولى، لكنها في قوة الفاعل، فهي أكثر حسنا وأبهى بهاء، لأنها هي الصورة الأولى ولا هيولى لها. والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون من أنه لو كان حسن الصورة إنما يكون من قِبل الجثة التي تحمل الصورة بأنها جثة، لكانت الصورة كلما عظمت الجثة التي تحملها – أكثر حسنا وتشويقا للناظرين إليها منها إذا كانت في جثة صغيرة. وليس ذلك كذلك، بل إذا كانت الصورة الواحدة في جثة صغيرة والأخرى في عظيمة، حُرّكت النفس إلى النظر إليهما بحركة سواء.

[84]

Eğer bu böyleyse deriz ki: Hiç kimse sûretin güzelliğinin taşıyıcı bedenden kaynaklandığını sanmasın, aksine sûretin güzelliği sadece kendi zâtından kaynaklanır. Bir şey bizim dışımızda olduğu sürece bizim onu görememememiz ve içimizde bulunduğu sürece de onu görüp bilmemiz bunun delilidir. O şey bize göz yoluyla katılır ve göz sadece şeyin sûretini elde eder, fakat bedene ulaşamaz. Öyleyse sûretin güzelliğinin taşıyıcı bedenden değil tersine sadece sûretin kendisinden kaynaklandığı açığa çıkmış oldu. Bir şeyin büyük ya da küçük olması gözlerimiz vasıtasıyla sûretin bize ulaşmasını engellemez. Zira bir şeyin sûreti göze ulaştığında, bu şeyin sûreti gözde meydana gelir ve göz onun sûretiyle donanır. Şöyle deriz: Etkileyen ya çirkin ya güzel ya da ikisi arasındadır. Eğer fâil çirkin ise kendi aksine bir şey yapmaz; eğer güzel ile çirkin arasındaysa ikisinden birini yapması evlâ değildir; şayet güzel ise onun fiili de güzel olacaktır. Eğer bu durum bizim vasfettiğimiz gibiyse ve tabiat da güzel ise, tabiatın işlerinin haydi haydi daha güzel olması gerekir. Ancak biz bir şeyin özünü göremediğimiz ve aramadığımız için tabiatın güzelliği bizden gizlenir. Biz ancak bir şeyin görünüşü ve dış [sûretini] görüp güzelliği karşısında hayrete düşeriz. Eğer bir şeyin özünü görme konusunda ısrarcı olursak, o şeyin dış güzelliğini reddeder, onu küçümser ve hayretle karşılamayız.

[85]

Şeyin özünün, dış görünüşünden daha güzel ve daha üstün olmasının delili harekettir. Çünkü hareket bir şeyin özünden kaynaklanır ve hareketin başlangıcı orasıdır. Bunun örneği, sûreti ve tasviri görünen şeydir. Zira ona bakıp sûretini gören kimse ona sûreti verenin kim olduğunu bilmez. Bu sebeple sûretine bakmayı bırakır ve sûreti vereni bilmek ister. Netice itibariyle sûreti veren, bakanı isteme yönünde hareket ettirenin ta kendisidir ve ondan kaynaklanır; onun dış görünüşü ise arzu edilmez. Görüş alanımızda bulunmamasına rağmen şeyin özüne dair de, o şeyin mahiyetini araştırmak ve incelemek için bizi harekete geçiren de odur. Eğer hareket şeyin özünden başlıyorsa, hareketin olduğu yerde tabiatın bulunması kaçınılmazdır ve faziletli akıl da tabiatın bulunduğu yerde bulunur. Tabiatın fiilinin bulunduğu yerde hoşluk ve güzellik de bulunur.

[٨٤]

فإن كان هذا هكذا، قلنا إنه لا ينبغي أن يجعل جاعل حُسْن الصورة من قِبل الجثة الحاملة، بل إنما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط. والدليل على ذلك أن الشيء، ما دام خارجا منا، فلسنا نراه؛ وإذا صار داخلا فينا، رأيناه وعرفناه. وإنما يدخل فينا من طريق البصر، والبصر لا ينال إلا صورة الشيء فقط، فأما الجثة فليس ينالها. فقد بان إذن أن حُسن الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها، بل إنما يكون بنفس الصورة فقط. ولا يمنع كبر الجثة صورتها أن تصل إلينا من تلقاء أبصارنا، ولا صِغَر الجثة. وذلك أن الصورة إذا جاءت إلى البصر حدثت الصورة التي صارت فيها وصورها. ونقول إن الفاعل إما أن يكون قبيحا، وإما أن يكون حسنا، وإما أن يكون بينهما. فإن كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافه؛ وإن كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأحرى أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر؛ وإن كان حسنا كان فعله حسنا أيضا. فإن كان هذا على ما وصفنا، وكانت الطبيعة حسنةً، فبالحرى أن تكون أعمال الطبيعة أكثر حسنا. وإنما خفى عنا حسن الطبيعة لأنّا لم نقدر أن نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك. لكنا إنما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من حسنه. ولو حرصنا أن نرى باطن الشيء، لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه.

[٨٥]

والدليل على أن باطن الشيء أحسن وأفضل من خارجه الحركة، لأنها تكون في باطن الشيء، ومن هناك ابتداء الحركة، ومثل ذلك المرئيّ الذي ترى صورته ومثاله. فإنه إذا رأى الناظر صورته لم يعلم مَن الذي صوّرها، فترك النظر بالصورة وطلب أن يعرف المصوّر؛ فالمصوّر هو الذي حركه للطلب فهو يأتي عنه. فأما صورته الظاهرة فلم يطلب. وكذلك باطن الشيء، وإن كان لا يقع تحت أبصارنا، فإنه هو الذي يحركنا ويهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو. فإن كانت الحركة إنما تبدأ من باطن الشيء، فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة، وحيث الطبيعة فهناك العقل الشريف، وحيث فِعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال.

[86]

Öyleyse açıkladığımız ve izah ettiğimiz gibi şeyin özünün dış görünümünden daha güzel olduğu ortaya çıkmış oldu. Diyoruz ki: Matematiksel sûret gibi cisim olmayan şeylerde güzel sûreti görebiliriz, bu sûretler cismanî değil, sadece çizgi ve köşelere sahip şekillerdir. Tıpkı süslenmiş bir kimsedeki sûretler veya nefisteki sûretlerde olduğu gibi ki, o hakiki güzel sûrettir yani nefsin sûretlerini kastediyorum: Yumuşak huyluluk, ağır başlılık ve bu ikisinin benzerleri gibi. Sen bazen yumuşak huylu ve ağır başlı bir kimseyi görürsün ve bu açıdan onun güzelliği ilgini çeker. Yüzüne baktığında ise onun çirkin, iğrenç olduğunu görürsün ve dış görünüşüne bakmayı bırakıp özüne baktığında ondan hoşlanırsın. Bakışını sadece onun dış görünüşüne yöneltip içine bakmadığında onun güzel sûretini göremezsin. Aksine onun çirkin olan sûretine bakıp ona güzelliği değil çirkinliği atfedersen, bu çok nâhoş olur, çünkü sen haksızca onun aleyhinde bir karara varmış olursun. Böylece sen onun dış görünüşünü çirkin görüp ondan hoşlanmadığın için ve onun iç güzelliğine bakmadığın için onu güzel bulmadın. Gerçek güzellik bir şeyin dış görünüşünde değil içinde bulunan şeydir. İnsanların çoğu iç güzelliğin değil dış güzelliğin özlemini çeker ve bundan dolayı da iç güzelliği aramaz ve onu talep etmezler. Çünkü cehalet onları alt etmiş, onların akıllarına hâkim olmuştur. Bu sebeple insanlar hakiki şeyleri bilmeye özlem duymazlar; küçük bir azınlık ise duyuların üstüne yükselip aklın seviyesine çıkarlar ve bundan dolayı kapalı ve incelikli şeyleri araştırırlar. Biz *Felsefetü'l-hâssa (seçkinlerin felsefesi)* olarak isimlendirdiğimiz kitabımızla sadece onları amaçladık. Çünkü avam bunun ehli değildir ve onların akılları buna ermez.

[87]

Biri şöyle söylese: Biz cisimlerde güzel olan sûretleri buluruz. **Deriz ki:** Bu ancak tabiata nispet edilen bir sûrettir, çünkü cismin tabiatında herhangi bir güzellik bulunur, ne var ki nefiste bulunan güzellik, tabitta bulunandan daha üstün ve daha faziletlidir. Tabitta bulunan güzellik nefiste bulunan güzellikten-dir [kaynaklanır].

[٨٦]

فقد بان أن باطن الشيء أحسن من ظاهره كما بينا وأوضحنا. ونقول: إنا قد — نجد الصورة الحسنة في غير الأجسام مثل الصورة التعليمية فإنها ليست جسمانية لكنها أشكال ذوات خطوط فقط، ومثل الصور التي تكون في المرء المزوق ومثل الصور التي في النفس، فإنها الصورة الحسنة حقّا، أعني صور النفس: الحلم والوقار وما يشبههما. فإنّك ربما رأيت المرء حليمًا وقورًا فيعجبك حسنه من هذه الجهة. فإذا نظرت إلى وجهه رأيته قبيحا سمجا فتدع النظر إلى صورته الظاهرة وتنظر إلى صورته الباطنة فتعجب منها. فإن لم تلق بصرك إلى باطن المرء وألقيت بصرك إلى ظاهره لم تر صورته الحسنة، بل ترى صورته القبيحة فتنسبه إلى القبح ولا تنسبه إلى الحسن فتكون حينئذ مسيئا لأنك قضيت عليه بغير الحق، وذلك أنك رأيت ظاهره قبيحا فاستقبحته، ولم تر حسن باطنه فتستحسنه؛ وإنما الحسن الحق هو الكائن في باطن الشيء لا في ظاهره. وجل الناس إنما يشتاق إلى الحسن الظاهر ولا يشتاق إلى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه، لأن الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم. فلهذه العلة لا يشتاق الناس كلهم إلى معرفة الأشياء الحقيّة، إلا القليل منهم اليسير، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا في حيز العقل، فلذلك فحصوا عن غوامض الأشياء ولطيفها؛ وإياهم أردنا في كتابنا الذي سمّيناه «فلسفة الخاصة»، إذ العامة لم تستأهل هذا ولا بلغته عقولهم.

[٨٧]

فإن قال قائل: إنا نجد في الأجسام صورا حسنة، **قلنا**: إنّ تلك الصورة إنما تنسب إلى الطبيعة، وذلك أن في طبيعة الجسم حسنًا ما؛ غير أن الحسن الذي في النفس أفضل وأكرم من الحسن الذي في الطبيعة. وإنما كان الحسن الذي في الطبيعة من الحسن الذي في النفس.

[88]

Nefsin güzelliğinin salih kimsede görünmesinin sebebi şudur: Salih kimse kendisini bayağı şeylerden sıyırıp, razı olunan fiillerle süsleyince, "ilk nurun" nurundan kendisini taşırır ve onun nefsi eşsiz bir güzelliğe dönüşür. Nefis kendi yüceliğini ve güzelliğini gördüğünde, bu güzelliğin nereden geldiğini bilir ve bu bilgiye ulaşmak için kıyasa ihtiyaç duymaz, çünkü nefis onu akıl vasıtasıyla bilmiştir. İlk nura gelince o bir şeyde bulunan bir nur değildir, o tek başına bir nurdur ve kendi başına var olandır (*kāimün bi-zâtihî*). Bu nedenle bu nur ateş ve ona benzer fâil şeylerin sahip olduğu sıfatlar gibi herhangi bir sıfata ihtiyaç duymadan akıl vasıtasıyla nefsi aydınlatır. Bütün fail olan şeylerin tamamının etkileri zâtlarından değil, sahip oldukları sıfatlardandır. Kendisinde kesinlikle bir sıfat bulunmadığı için ilk fâil herhangi bir sıfata başvurmadan fiilini gerçekleştirir. Fakat o zâtıyla yapar, bu yüzden ilk fâil olmanın yanı sıra akıl ve nefiste bulunan güzelliğin fâili de olmuştur. İlk fâil bizim aklımızın değil, daimî akıl olan aklın fâilidir, çünkü o kazanılmış ya da sonradan edinilmiş akıl değildir. Buna bir örnek verecek olsaydık, ancak duyusal olanlardan bir örnek vermek durumunda kalırdık, fakat bu örnek onu yansıtmazdı. Çünkü bütün duyusal örnekler ancak yok olup gidecek şeylerle mümkün olur. Yok olup gidecek olan şey de ebedî olan şeyin örneği olamaz. O halde örnek vermek isteğimiz şeye uygunluğu bakımından misalimizi aklî olandan seçmek zorundayız. O zaman altın kendisi gibi başka bir altınla temsil edilmiş olur. Ancak pis cisimlerin bazılarıyla karışmış, kirli bir altın örnek verilirse o ya sözle ya da fiilen arıtılır ve saflaştırılır.

[٨٨]

وإنما يظهر لك حسن النفس في المرء الصالح، لأن المرء الصالح إذا ألقى عن نفسه الأشياء الدنية وزيّن نفسه بالأعمال المرضية أفاض على نفسه النور الأول من نوره وصيّرها حسنة بهية. فإذا رأت النفس حسنها وبهاءها علمت من أين ذلك الحسن ولم تحتج في علم ذلك إلى القياس، لأنها تعلمه بتوسط العقل؛ والنور الأول ليس هو بنور في شيءٍ، لكنه نور وحده، قائم بذاته. فلذلك صار ذلك النور ينير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة، فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفاعيلها بصفات فيها لا بهويتها. فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات، لأنه ليست فيه صفة البتة، لكنه يفعل بهويته، فلذلك صار فاعلا أولا، وفاعل الحسن الأول الذي في العقل والنفس. فالفاعل الأول هو فاعل العقل الذي هو عقل دائم، لا عقلنا، لأنه ليس بعقل مستفاد، وليس هو مكتسبًا. ونحن ممثلون ذلك، غير أنا إن جعلنا مثالنا مثالًا حسيًا، لم يكن ملائما لما نريد أن نمثله به، لأن كل مثالٍ حسيّ إنما يكون بالأشياء الحسية الداثرة، والأشياء الداثرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء الدائم، فينبغي أن نجعل مثالنا عقليًا ليكون ملائما للشيء الذي أردنا أن نمثله، فيكون حينئذ كالذهب الذي مثّل بذهب آخر مثله، غير أنه إن ألقِي الذهب الذي كان مثالا وسخا مشوبا ببعض الأجسام الدنسة نقّي وخُلِّص: إما بالعمل وإما بالقول.

[89]

Dolayısıyla şöyle deriz: Bu güzel altın, cisimlerin dışında gördüğümüz değil, bu cisim içinde saklı olandır; sonra onu tüm sıfatlarıyla tavsif ederiz. İlk şeyi akılla nitelemek istiyorsak bunu yapmak zorundayız. Böylece ancak saf ve temiz olan akıldan örnek veririz. Eğer bütün kirlerden münezzeh saf ve temiz aklı öğrenmek istersen, onu mânevî şeylerden talep et. Zira mânevî olan şeylerin tamamı saf ve temizdir ve onlarda tarifi mümkün olmayan bir güzellik ve zerafet vardır. Bu nedenle ruhanî olanların tümü gerçek akıldır; onlar tek bir fiili yapar; akla baktıklarında ona dönüşürler; ona bakan kimse, [ruhanî olan şeyler] cisim olmayıp saf ve temiz akıl oldukları için ona bakma iştiyakı duyar. Aynı şekilde faziletli filozofa bakan kimse onun cisminin güzelliği ve çekiciliği sebebiyle değil, aklı ve ilmi dolayısıyla ona bakma iştiyakı duyar. **Eğer bu böyleyse deriz ki:** Ruhanîlerin güzelliği gerçekten olağanüstüdür, çünkü onlar daima aklî olarak düşünürler, kimi zaman evet, kimi zamansa hayır [denecek] tasarruflarda bulunmazlar. Onların akılları saf, temiz ve daimîdir ve onlarda kesinlikle kirlilik de bulunmaz. Bundan dolayı sırf akıl dışında hiçbir şeyin akledilmediği ve görülmediği ilâhî yücelik vasfına sahip şeyleri bilirler.

[90]

Ruhanîlerin çeşitli sınıfları vardır: Onlardan bir kısmı bu yıldızlı feleğin üstünde yerleşir; bu semada bulunan ruhanîlerden her biri kendi semasının feleğinin bütünündedir ancak onlardan her biri için diğerlerinden farklı bilinen bir yer vardır, onlar cisimsel olmadıkları için semada bulunan cisimsel şeyler gibi de değildir. O sema da cisim değildir. Dolayısıyla onlardan her biri tamamıyla bu semada yer alır.

[٨٩]

فنقول: إن الذهب الجيد ليس هو الذي نرى في ظاهر الأجسام، ولكنه الخفيّ الباطن في الجسم؛ ثم نصفه بجميع صفاته. وكذلك ينبغي أن نفعل إذا أردنا تمثيل الشيء الأول بالعقل. وذلك أنّا لا نأخذ المثال إلا من العقل النقي الصافي. فإن أردت أن تعرف العقل النقي الصافي من كل دنس، فاطلبه من الأشياء الروحانية، وذلك أن الروحانية كلها صافية نقية، فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف. فلذلك صارت الروحانية كلها عقولا بحق، وفعلها فعل واحد، وهو أن تنظر فتصير إليها، وأيضا كان الناظر يشتاق إلى النظر إليها، لا لأن لها أجساما لكن بأنها عقول صافية نقية، والناظر يشتاق إلى النظر إلى المرء الحكيم الشريف، لا من أجل حسن جسمه وجماله، لكن من أجل عقله وعلمه. **وإن كان هذا هكذا**، **قلنا إن** حسن الروحانيين فائق جدا، لأنهم يعقلون عقلا دائما لا بتصرف الحال مرة: نعم! ومرة: لا! وعقولهم ثابتة نقية صافية لا دنس فيها البتة. فلذلك عرفوا الأشياء التي لهم، خاصة الشريفة الإلهية التي لا يعقل ولا يبصر فيها شيء سوى العقل وحده.

[٩٠]

والروحانيون أصناف: وذلك أن منهم مَن يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية، والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلية فلك سمائه، إلا أن لكل واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه، لا كما تكون الأشياء الجرمية التي في السماء لأنها ليست بأجسام، ولا تلك السماء جسم أيضا. فلذلك صار كل واحد منهم في كلية تلك السماء.

[91]

Diyoruz ki: Bu âlemin ötesinde gökküre, yerküre, deniz, hayvan, bitki, semavî kimseler bulunur ve bu âlemde bulunanların her biri semavîdir ve orada kesinlikle yersel hiçbir şey yoktur. Oradaki ruhanîler yine orada bulunan insanlarla uyum içindedir; birbirlerinden rahatsızlık duymazlar ve hiçbiri diğerine uyumsuzluk göstermez ve reddetmez, tersine ona güvenir: Böylece onların kaynağı tek bir madendendir, içleri ve cevherleri birdir; onlar oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeyleri görürler; onlardan her biri diğerinin zâtında kendisini görür; çünkü oradaki şeyler parlayan bir ışık gibidir; orada kesinlikle karanlık olan bir şey yoktur; orada katı ve etki kabul etmeyen bir şey yoktur, aksine onlardan her biri diğeri için parlak ve âşikârdır; ondan bir şey gizlenmez, çünkü orada şeyler ışığın içindeki parlaklık gibidir; bundan ötürü hepsi birbirlerini görür, birbirinden saklanabilen bir şey de yoktur, çünkü onların bakışı cisimlerin yüzeylerini gören cismanî geçici bedenî gözlerle değil, aksine onların bakışı altıncı hisle beraber beş duyunun bir araya gelip görme hissinde birleştiği aklî ve ruhanî gözlerledir, hatta altıncı his orada tek başına yeterlidir ve bedenî organlarda ayrışmaya ihtiyaç duymaz, çünkü akıl dairesinin merkezi ile aklın boyutlarının merkezi arasında ölçülebilir boyutlar yoktur ve merkezden daireye uzanan hatlar da söz konusu değildir. Çünkü bunlar cisimsel şekillerin sıfatlarıdır, oysa ruhanî şekiller bunun aksinedir yani onların merkezleri ve etraflarındaki çizgileri tek bir tanedir ve arasında bir boşluk yoktur.

Dördüncü mîmer Allah'ın izniyle bitti.

[٩١]

ونقول: إن من وراء هذا العالم سماء وأرضا وبحرا وحيوانا ونباتا وناسا سماويين؛ وكل من في هذا العالم سمائيّ، وليس هناك شيء أرضي البتة. والروحانيون الذين هناك ملائمون للإنس الذي هناك، لا ينفر بعضهم من بعض، وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا يضاده، بل يستريح إليه: وذلك أن مولدهم من معدن واحد، وقرارهم وجوهرهم واحد، وهم يبصرون الأشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد. وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه. لأن الأشياء التي هناك نيرة مضيئة، وليس هناك شيء مظلم البتة، ولا شيء جاسيا لا ينطبع، بل كل واحد منهم نيِّر ظاهر لصاحبه، لا يخفى عليه منه شيء، لأن الأشياء هناك ضياء في ضياء، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضا، ولا يخفى على بعض شيء مما في بعض البتة، إذ ليس نظرهم بالأعين الداثرة الجسدانية الواقعة على سطوح الأجرام المكوِّنة، بل إنما نظرهم بالأعين العقلية والروحانية التي أجتمع في حاستها الواحدة جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوة الحاسة السادسة بل الحاسة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن التفريق في الآلآت اللحمية، إذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعاده أبعادٌ مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز إلى الدائرة، لأنّ هذا من صفات الأشكال الجرمية. فأما الأشكال الروحانية فبخلاف ذلك، أعني أنّ مراكزها والخطوط التي تدور عليها واحدة ليس بينها أبعاد.

تم الميمر الرابع بعون الله تعالى

Beşinci Mîmer

Yaratıcı, O'nun Yarattıklarını Yaratışı ve Şeylerin O'nun Katındaki Durumu Hakkında

[92]

Diyoruz ki: Şanı yüce yaratıcı (*el-Bâri'*) nefisleri, çeşitli araçlara sahip olan canlı bedene hulûl etmek suretiyle oluş ve bozuluşa tabi olan şeylerle bir araya getirmek amacıyla oluş âlemine gönderdiğinde duyulardan her birini canlının duyumsamasını sağlayan bir araca sahip kıldı. Bunu, onu dışarıdan gelecek zararlardan korumak için yaptı, böylece canlı, zarar verecek bir şey gördüğünde, duyduğunda veya bir şeye dokunduğunda o gerçekleşmeden önce ondan çekinir ve uzaklaşır; eğer kendine uygun bir şeyse onu elde etmek için çaba sarfeder. Şanı yüce yaratıcı, bu nizam üzere canlı olmaları gerektiğini önceden bildiğinden dolayı duyular için bu araçları var etti. Ne var ki öncelikle bir araç var etti. Sonra her bir araç için uygun bir his olmadığından bazı araçları yok etti. Daha sonra insanlar ve diğer canlılar için başka uygun araçlar var kıldı. Ancak başlarına gelen felaketlerden ve olaylardan korunmaları için, ilk oluşundan itibaren onların duyularına uygun araçlar var kılmıştı.

الميمر الخامس من كتاب أثولوجيا

في ذكر الباري وإبداعه ما أبدع، وحال الأشياء عنده

[٩٢]

ونقول: إن الباري – عزّ وجلّ! – لمّا بعث الأنفس إلى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها في البدن الحيّ وذوات أدوات مختلفة جعل لكل حس من الحسائس أداة يحس بها الحي. وإنما فعل ذلك ليحفظ الحي من الآفات الحادثة من خارج، وذلك لأن الحي إذا رأى الشيء المؤذي أو سمعه أو لَمسه حاد عنه وفرّ منه قبل أن يقع به؛ وإن كان ملائما له طلبه إلى أن يناله. وإنما جعل الباري عز وجل! – للحواس هذه الأدوات لسابق علمه أن على هذا النظام ينبغي أن يكون الحي. إلا أنه جعل لها أداة أولا. ثم لما لم يكن لكل أداة حس ملائم لها أفسد بعض الأدوات، ثم جعل أداة أخرى ملائمة للناس ولسائر الحيوان. إلا أنه جعل لها من أول كونها أدوات ملائمة لحواسها لكيما تنحفظ بها من الأحداث والآفات الحادثة عليها.

[93]

Belki biri şöyle söyler: Yüce yaratıcı, canlının soğuğa, sıcağa ve diğer cisimsel etkilere mâruz kalacağını bildiğinden dolayı duyular için bu araçları var kıldı. Canlıların vücutları hızlı bir şekilde bozulmasın diye onları hisseden olarak var kıldı ve duyularından her biri için de uygun bir âlet var etti. Ancak bunlar ya ilk olarak kuvvetler yani duyular olarak canlıdaydılar ve sonra yaratıcı âletleri son olarak oluşturdu ya da yaratıcı bütün hissî kuvvetleri ve âletlerini birlikte var etti. Şayet şanı yüce yaratıcı canlıda duyuları tesis ettiyse, oluşa gelmeden önce ilk başta nefis hisse sahip değil demektir. Eğer oluşa gelmeden önce hisse sahip ise nefsin oluşa gelmesi garîzîdir. Bu oluş, doğuştan ise nefsin aklî âlemde oluşu ve duruşu garîzî ve tabii değildir. Daha düşük ve bayağı konumda olsun diye bizzat kendisi için değil başka şeyler için meydana getirilmiştir. Nizamı koyanın, nefsi tasarlayıp bu kuvvetleri ve âletleri var kılmasının sebebi, onun sürekli kötülükle dolu olan bayağı âlemde bulunması içindir. Bu nizam ancak düşünüp taşınmayla olur yani nefsin idare edilmesiyle o daha şerefli ve yüce bir seviyede değil, daha bayağı bir seviyede bulunur.

[94]

Diyoruz ki: Şanı yüce olan ilk yaratıcı (*el-Bâriu'l-evvel*) hiçbir şeyi düşünüp taşınarak meydana getirmedi, çünkü fikir için ilksel bilgiler gerekir; şanı yüce yaratıcı için ise bunlar söz konusu olamaz. Bir düşünce başka bir düşüncenin sonucudur, böylece düşünceler sonsuzca bir başka düşünceye dayanır. Ancak düşünce öncesinde bir şey varsa, bu var olan şey ya akıl ya da duyudur. Düşüncenin başlangıcında duyunun olması ise mümkün değildir, çünkü duyu aklın altındayken henüz oluşmamıştır, öyleyse düşünceyi var kılan akıldır. Aklın ya önermelerle ya da sonuçlarla düşünceyi meydana getirmesi kaçınılmazdır. Önermeler ve sonuçlar ise duyu bilgisinde bulunur, akıl ise duyulurlar hakkında duyusal bir bilgiye sahip değildir, o halde akıl düşüncenin başlangıcı değildir. Zira aklın bilgisi ruhanî akledilirlerde başlayıp yine orada biter. Eğer akıl bu özelliğe sahipse, aklın düşünüp taşınmayla duyulur [âleme] gelmesi nasıl mümkün olur?!

[٩٣]

ولعل قائلا يقول: إن الباري تعالى إنما جعل هذه الأدوات للحسائس لأنه علم أن الحي إنما ينقلب في مواضع حارة وباردة وفي سائر الآثار الجرمية، فلئلّا تفسد أجساد الحيوان فسادا سريعا جعلها مُحِسّة وجعل لكل حس من حسائسها أداة ملائمة لذلك الحس. إلا أنه إما أن تكون هذه القوى، أعني الحسائس، كانت في الحيوان أوّلا، ثم جعل الباري أخيرا أدوات، أو أن يكون الباري جعل لها قوى الحسائس والأدوات جميعا. فإن كان الباري – جل وعلا! – أحدث الحسائس في الحيوان، فإن النفس لم تكن حاسة أولا قبل أن تأتي إلى الكون. فإن كانت قد كان لها الحس قبل أن تأتي إلى الكون، فإتيانها إلى الكون غريزيّ. وإن كان ذلك الكون غريزيا فثباتها وكونها في العالم العقلي غير غريزي طبيعي، وتكون إنما أبدعت لا لنفسها لكن لأشياء أخر، ولتكون في الموضع الأخس الأدنى. وإنما دبرها المدبر وجعل لها هذه القوى والأدوات لتكون في الموضع الأدنى المملوء شرا دائما، وكان هذا التدبير إنما يكون لروية وفكر، أي تكون النفس في موضع أخس لا في موضع أشرف وأكرم بتدبيرها.

[٩٤]

ونقول: إنه لم يبدع الباري الأول – عز وجل – شيئا من الأشياء بروية ولا فكر، لأن للفكر أوائل، والباري – عز وجل! – لا أوائل له، والفكرة إنما تكون من فكرة أخرى، وذلك الفكر أيضا من آخر إلى ما لا نهاية له. وأما أن يكون من شيء آخر فهو قبل الفكر، وذلك الشيء إما أن يكون الحس أو العقل، ولا يمكن أن يكون أول الفكر الحس، لأنه لم يكن بعد وهو تحت العقل، والعقل إذن هو المبدع للفكر فإنه لا محالة أن يكون مبدع الفكر إما بالقضايا، وإما بالنتائج. والقضايا والنتائج تكونان في علم المحسوسات، والعقل لا يعلم شيئا من المحسوسات علما حسيا. فليس إذن العقل بأول الفكر، وذلك أن العقل يبدأ في علمه من المعقول الروحاني وينتهي إليه. فإن كان العقل على هذه الصفة، فكيف يمكن أن يأتي العقل إلى المحسوس بفكرة أو روية؟!

[95]

Şayet bu durum tasvir ettiğimiz gibiyse, dönüp şöyle söyleriz: İlk nizam koyucu canlılardan hiçbirini, bu bayağı âlemden veya yüce âlemden hiçbir şeyi kesinlikle düşünce ve fikirle idare etmedi. Buradan hareketle ilk nizam koyucu [için] düşünce ve fikrin olmaması gerekir, ancak şeylerin fikir ve düşünceyle oluştuğunu söylemekle, ilk hikmetle şeylerin her birinin şimdi içinde bulundukları hâl üzere meydana getirildiğini söylemek istiyorlar. Hikmet sahibi bir filozof bile onun gibi düşünüp yapmaya kalktığında tam olarak O'nun gibi güç yetiremez. Şeylerin bu şekilde olması gerektiğine ilişkin bilgi şanı yüce ilk hakîmin ilminde önceden vardı, fikir ancak henüz oluşmamış şeyler için faydalıdır. Düşünen biri, bir şey yapmaya gücü yetmediği için o şeyi yapmadan önce düşünür. Bu nedenle meydana gelmeden önce bir şeyi görme imkânı bulunmadığından ve şeyin nasıl olması gerektiğini görmeye ihtiyaç duymadığından, yapan bir şeyi yapmadan önce düşünmeye ihtiyaç duyar. Ancak bir şeyin meydana gelmeden önce görülmesine ihtiyaç duyulmasının sebebi, bu şeyin şu an bulunduğu hâlin dışında başka bir şeye [dönüşmesi] korkusudur. Fâil olan şey sadece kendisi olması bakımından, nasıl olması gerektiğine dair önceden bilgisine ve hikmetine ihtiyaç duymaz, çünkü o [fâil] sadece bizâtihi yapar. Eğer sadece bizâtihi yapıyorsa meydana getirmek için düşünüp taşınmaya ihtiyacı da yoktur.

[96]

Eğer bu böyleyse dönüp şöyle söyleriz: Nefisler oluşa düşmeden evvel kendi âlemlerindeyken duyu algısına sahiptiler ancak onların duyuları "aklî bir duyu" idi. Oluşa gelip cisimlerle birlikte olduklarında, cisimle birlikte cismanî duyulara sahip olmuşlardır, dolayısıyla nefisler akıl ile cisimler arasındadır. Nefis akıldan gelen kuvveti kabul eder ve ondan gelen bu kuvveti cisimlere feyzeder. Ancak bu kuvvet cisimde başka bir türde olur ki bu duyudur. Nefsin kendisi bazen duyudan akla kaçar bazen de nefis cismanî şeyleri incelterek onları neredeyse aklî hâle dönüştürür, böylece duyu onları elde eder.

[٩٥]

فإن كان هذا على ما وصفنا، عدنا فقلنا إنه لم يدبر المدبر الأول حيا من الحيوان، ولا شيئا من هذا العالم السفلي أو من العالم العلوي بفكرة ولا روية البتة. فبالحرى أن لا تكون في المدبر الأول روية ولا فكرة، وإنما ما قيل إن الأشياء كونت بروية وفكرة يريدون بذلك أنّ الأشياء كلها أبدعت على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الأولى. ولو أن حكيما فاضل الحكمة روّى في أن يعمل مثلها أخيرا لما قدر على أن يتقنها ذلك الإتقان. وقد سبق في علم الحكيم الأول – عز وجل! – أنه هكذا ينبغي أن تكون الأشياء، والفكرة نافعة في الأشياء التي لم تكن بعد. وإنما يفكر المفكر قبل أن يفعل الشيء لضعف قوته عن فعل ذلك الشيء. فلذلك يحتاج الفاعل إلى أن يروّي الشيء قبل أن يفعله، لأنه لم تكن له قوة يبصر بها الشيءَ قبل كونه، ولا يحتاج أن يبصر الشيء كيف ينبغي أن يكون. وتلك الحاجة إلى إبصار الشيء قبل أن يكون إنما تكون خوفا من أن يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الآن. والشيء الفاعل بأُنّه فقط لا يحتاج إلى سبق في علمه وحكمته كيف ينبغي أن يكون، لأنه إنما يفعل ذاته فقط. وإن كان إنما يفعل ذاته فقط، فليس يحتاج إلى إبداع بروية ولا فكرة.

[٩٦]

فإن كان هذا هكذا، رجعنا فقلنا إن الأنفس كانت، وهي في عالمها قبل أن تنحط إلى الكون، حاسة؛ إلا أن حسها كان حسا عقليا. فلما صارت في الكون ومع الأجسام صارت هي أيضا تحس حسا به جسميا، فهي متوسطة بين العقل وبين الأجسام، وتقبل من العقل قوة وتفيض على الجسم القوةَ التي تأتيها من العقل. إلا أن تلك القوة تكون في الجسم بنوع آخر وهو الحس؛ والنفس فهي تنفر مرة من الحس إلى العقل، ومرة تلطف الأشياء الجسمية حتى تُصِّيرها كأنها عقلية فينالها الحس.

[97]

Diyoruz ki: Yaratıcının yapmış olduğu her fiil tam ve yetkindir, çünkü O yetkin bir sebeptir ve daha ötesindeki başka bir sebebe dayanmaz. Şüpheci bir kimse O'nun fiillerinde bir eksikliğin bulunduğu zannına kapılmasın. Zira böyle bir eksikli, ikincil fâillere -yani akıllara- dahi yaraşmaz. Dolayısıyla ilk fâile haydi haydi yaraşmaz. Hatta kuruntulu bir kimsenin ilk fâilin fiillerinin bizâtihi kendisinde bulunduğundan şüphe etmemesi gerekir; O'nun katında son diye bir şey yoktur, aksine O'nda ilk olan, burada sondur. Ancak bir şey zamansal olduğu için son olur, zamansal olan bir şeyin gerçekleşmesi, kendisine uygun olan bir zaman dışında mümkün değildir. İlk fâile gelince, orada zaman olmadığı için [zamansız olarak] oldu. Gelecek zamanda olacak şey orada bulunuyorsa, o şeyin tıpkı gelecekte gerçekleşmesinin gerektiği gibi, orada da var olması gerekir. Eğer bu böyleyse gelecekte var olacak olan şey orada hazır olarak bulunur ve kesinlikle yetkinliği ve tamamlanması için de orada herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz.

[98]

O halde zamansal olsun ya da olmasın yaratıcı katındaki şeyler tam ve yetkindir ve orada daimîdir. Şeyler ilk olarak O'nda bulundukları gibi son olarak da O'ndadır. Zamansal olan şeylerin ancak bir kısmı diğer bir kısım içindir. Zira şeyler ilk yaratıcıdan ayrılıp, yayılmaya ve genişlemeye başladıklarında bir kısmı diğer bir kısmının oluşunun sebebi olurlar. Hepsi bir arada bulunduğunda ve ilk yaratıcıdan ayrılmayıp, yayılmaya ve genişlemeye başlamadıklarında ise bir kısmı diğer bir kısmının oluşunun sebebi olmaz, aksine ilk yaratıcı hepsinin oluşunun sebebi olur. Bazıları diğer bir kısmının sebebi olduğunda sebep ancak bir gayeye yönelik olarak sebepliyi oluşturur. İlk sebep ise kendi sebeplilerine herhangi bir gayeye yönelik etkide bulunmaz. Aynı şekilde aklın doğasını tam anlamıyla bilmek isteyen kimsenin şu an olduğu durumda onu bilmesi mümkün değildir. Ancak biz akıl hakkında diğer şeylerden daha fazla bilgi sahibi olduğumuzu zannetmemize rağmen aklın bilgisinin künhüne vâkıf değiliz. Zira akılda "o nedir?" ve "o niçindir?" tek bir şeydir. Çünkü sen aklın ne olduğunu bildiğinde onun niçin olduğunu da bilirsin. "O nedir?" ve "o niçindir?" soruları ancak aklın heykelleri[9] olan tabii şeylerde farklı olurlar.

[9] Burada dışardaki nesnelerin akıldaki sûretlerin somutlaşmış, tecessüm etmiş hali olduğunu ifade ediliyor. (ç.n.)

[٩٧]

ونقول: إن كل فعل فعله الباري الأول – عز وجل! – فهو تام كامل، لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى، ولا ينبغي لمتوهم أن يتوهم فعلا من أفاعيلها ناقصا، لأنّ ذلك لا يليق بالفواعل الثواني، أعني العقول فبالحرى أن لا يليق بالفاعل الأول، بل ينبغي أن يتوهم المتوهم أن أفعال الفاعل الأولى هي قائمة عنده، وليس شيء عنده أخيرا، بل الشيء الذي هو عنده أولا، هو هاهنا أخيرا. وإنما يكون الشيء أخيرا لأنه زماني، والشيء الزماني لا يكون إلا في الزمان الذي وافق أن يكون فيه. فأما في الفاعل الأول فقد كان لأنه ليس هناك زمان. فإن كان الشيء الملاقى في الزمان المستقبل هو قائم هناك، فلا محالة أنه إنما يكون هناك موجودا قائما، كما أنه سيكون في المستقبل. فإن كان هذا هكذا، فالشيء إذن الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله هناك إلى أحد الأشياء البتة.

[٩٨]

فالأشياء إذن عند الباري– جل ذكره! كاملة تامة، زمانية كانت أم غير زمانية، وهي عنده دائما؛ وكذلك كانت عنده أولا كما تكون عنده أخيرا. فالأشياء الزمانية إنما يكون بعضها من أجل بعض، وذلك أن الأشياء إذا هي امتدت وانبسطت وبانت عن البارئ الأول كان بعضها عِلَّةَ كَوْنِ بعض. وإذا كانت كلها معا ولم تمتد ولم تنبسط ولم تَبِنْ عن الباري الأول لم يكن بعضها علة كون بعض، بل يكون الباري الأول كونها كلها. فإذا كان بعضها علة لبعض، كانت العلة إنما تفعل المعلول من أجل شيء ما. والعلة الأولى لا تفعل معلولاتها من أجل شيء ما. وكذلك من أراد أن يعرف طبيعة العقل معرفة صحيحة فإنه لا يقدر أن يعرفها مما يكون الآن. فإنّا، وإن كنا نظن أنا نعرف العقل أكثر من سائر الأشياء، فإنّا لسنا نعرفه كنه معرفته، وذلك أن ما هو ولِمَ هو هما في العقل شيء واحد، لأنك إذا علمت: ما العقل – علمت: لم هو؛ وإنما يختلف «ما هو» و «لم هو» في الأشياء الطبيعية التي هي أصنام العقل.

[99]

Derim ki: Hisseden insan, aklî insanın heykelidir; aklî insan ve onun tüm organları ruhanîdir: Gözün yeri elin yerinden farklı değildir ve diğer âzalar da farklı yerlerde değildir. Fakat onların hepsi bir tek yerdedir, dolayısıyla burada şöyle denemez: Göz ya da el niçin vardır? İşte burada bunun için insan âzalarının her biri diğerinden farklı yerlerde bulunduğu için "el niçin vardır" ve "göz niçin vardır" soruları sorulabilir oldu. Ancak oraya gelince akıl sahibi insan âzaları tek bir konumda bulunduğundan "bu nedir?" ve "bu niçindir?" bir tek şey oldu. Tıpkı ayın tutulmasında olduğu gibi "bu nedir?" ve "bu niçindir?"in bizim dünyamızda da bir tek şey olduklarını görebiliriz: Sen "ay tutulması nedir?" dediğinde onu herhangi bir nitelikle tasvir edersin.

[100]

Şöyle söylediğinde: "Niçin ay tutulur?" diye sorduğunda da onu da aynı nitelikle tasvir edersin? Eğer işte bu bayağı âlemde bile "bu nedir" ve "bu niçindir" bir tek şey olabilirse, aklî olan şeyler için bunun yani "bu nedir" ve "bu niçindir"in bir tek şey olması kesinlikle zorunludur. Aklın neliğini bu sıfatla niteleyen kimse, onu doğru bir sıfatla nitelemiş olur. Zira aklî sûretlerden her biriyle, bu sûretin kendisi için olduğu şey bir tek şey demektir. Aklın sûretinin, onun varlığının sebebi olduğunu söylemiyorum, fakat aklın sûretinin kendisinin onda yayıldığında ve sen onun "ne olduğunu" araştırdığında, bu araştırma esnasında onun "niçin" olduğunu da bulacağını söylüyorum. Dolayısıyla bir şey kendi sıfatlarıyla birlikte ayrık olmayan tek bir yerde bulunuyorsa; [o] şey ile sıfatları aynı şey olduklarından, bu sıfatlar niçin onda bulunuyor dememiz gerekmez. Böylece bu sıfatlardan her biri şeyin bizâtihi kendisidir. Bu sıfatlarla onun tamamen isimlendirilemesi bunun delilidir. Bu nedenle bir şeyde "bu sıfat veya şu sıfat neden var" denilemez. Ancak bir şeyde, o şeyin kendi sıfatları ayrık olarak farklı konumlarda bulunursa, o zaman bu şeyde "bu ve şu sıfat aynı zamanda neden var" denilebilir. Bundan ötürü kendi [özünü oluşturmayan] sıfatlarından biriyle o şey kesinlikle isimlendirilemez. Böylece sen insanı göz, el, ayak veya herhangi bir organı veya niteliğiyle isimlendiremezsin.

[٩٩]

وأقول إن الإنسان الحسي إنما هو صنم الإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني، وجميع أعضائه روحانية: ليس موضع العين غير موضع اليد، ولا موضع الأعضاء كلها مختلفة، لكنها كلها في موضع واحد – فلذلك لا يقال هناك: لم كانت العين، أو كانت اليد؛ فأما هاهنا فمن أجل أنه صار كل عضو من أعضاء الإنسان في موضع غير موضع صاحبه، وقع عليه: لِمَ كانت اليد، ولِم كانت العين. فأما هناك، لما صارت أعضاء الإنسان العقليّ كلها معا وفي موضع واحد، صار: «ما الشيء» و «لم هو» شيئا واحدا. وقد نجد في عالمنا هذا أيضا « ما الشيء» و « لم هو» شيئا واحدا، مثل كسوف القمر: فإنّك تقول: ما الكسوف؟ – فتصفه بصفة ما.

[١٠٠]

وإذا قلت: لِم كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها. فإن كان هاهنا في العالم الأسفل يوجد: « ما الشيء» «و هو» شيئا واحدا، فبالحرى أن يكون هذا لازما للأشياء العقلية، أعني «ما هو» و «لم هو» شيئا واحدا. ومن وصف مائية العقل بهذه الصفة، فقد وصفها بصفة حق وذلك أن كل صورة من الصور العقلية فهي والشيء الذي من أجله كانت تلك الصورة واحد. ولا أقول إن صورة العقل هي علة آنيتها، لكنّي أقول إن صورة العقل نفسها إذا بسطتها وأردت أن تفحص عنها «بما هي»، وجدت في ذلك الفحص بعينه « لم هي» أيضا. وذلك أنه إذا كانت صفات الشيء في الشيء معا وفي موضع واحد غير مفترِقة، لم يلزم أن نقول: لِمَ كانت تلك الصفات فيه، لأن الشيء وتلك الصفات شيء واحد. وذلك أن كل واحد من تلك الصفات هي هو. والدليل على ذلك أنه يسمى بتلك الصفات كلها، فلذلك لا يقال: لم كانت هذه الصفة في الشيء، ولم كانت تلك الصفة فيه أيضًا. فأما إذا كانت صفات الشيء في الشيء متفرقة وفي مواضع شتى، فإنه يلزم حينئذ أن يقال: لم كانت هذه الصفة في الشيء، ولم كانت تلك الصفة فيه أيضا؟ فأما إذا كانت لذلك الشيء صفة غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفة من صفاته البتة، فإنّك لا تسمي الإنسان «عينا» ولا «يدا» ولا «رجلا» ولا شيئا من أعضائه ولا من صفاته البتة.

[101]

Akla gelince, daha önce zikrettiğimiz sebepten dolayı sen aklı göz, el ve tüm sıfatlarıyla isimlendirebilirsin. Bu nedenle "o nedir?" ve "o niçindir?" şeklindeki bu iki niteleme aklî şeyler için sanki bir tek şeymiş gibi geçerli olur.

[102]

Deriz ki: Akıl zamansız, tam ve yetkin olarak yaratılmıştır, çünkü onun neliği ve yaratılışının başlangıcı tek bir seferde birlikte meydana gelmiştir. Bu yüzden bir kimse aklı bildiğinde, onun niçin olduğunu da bilir. Zira aklın yaratıcısı onu yarattığında oluşunun tamamını tedricen değil, aksine aklın gayesini oluşunun başlangıcında yarattı.

[103]

Bir şeyin gayesinin yaratılışı, o şeyin oluşunun başlangıcıyla birlikteyse "bu şey niçindir?" denilmez. Çünkü "niçin" o şeyin gayesi için geçerlidir. Aynı şekilde bir şeyin yetkinliği, oluşunun başlangıcıyla birlikteyse, sen bir şeyin ne olduğunu bildiğinde o şeyin niçin olduğunu da bilirsin. Zira "nelik" tabiî zâtî şeyin oluşu için geçerlidir. Dolayısıyla bir şeyin başlangıcı ve sonunun oluşumu beraberse ve o ikisi arasında zaman yoksa, bir şeyin niçin olduğundan vazgeçip neliği ile yetinirsin. Zira sen bir şeyin ne olduğunu bildiğinde, zikrettiğimiz şekilde niçin olduğunu da da bilmiş olursun.

[١٠١]

فأما العقل فإنّك تسميه بصفاته لأنك تسمي العقل عينا ويدا وتسميه بكل صفاته للعلة التي ذكرنا آنفا. فلهذه العلة صار هذان النعتان: «ما هو» و «لم هو» – يقعان على الأشياء العقلية كأنهما شيء واحد.

[١٠٢]

ونقول: إن العقل أبدع تاما كاملا بلا زمان، وذلك لأنه كان مبدأ إبداعه ومائيته معا في دفعة واحدة. فلذلك صار إذا علم أحدٌ ما العقل علم لِم كان أيضا، لأن مبدعه لما أبدعه لم يُرَوِّ في تمام كونه، بل أبدع غاية العقل مع أول كونه.

[١٠٣]

وإذا كان إبداع غاية الشيء مع أول كونه لم يقل «لم كان» ذلك الشيء، لأن «لم» إنما يقع على تمام الشيء. فإذا كان تمام الشيء مع أول كونه سواء، إذا كنت عرفت ما الشيء علمت «لم كان». وذلك أن المائية إنما تقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي. فإذا كان حدوث أول الشيء وآخره معا، ولم يكن بينهما زمان، استغنيت بمعرفة مائية الشيء عن «لم كان». وذلك أنك إذا عرفت ما هو، عرفت لم كان أيضا كما وصفنا.

[104]

Biri şöyle demenin mümkün olduğunu söylese: Neden aklın sıfatları vardır? **Deriz ki:** Birincisi akıl yönünden, ikincisi ise gaye yönünden olmak üzere iki farklı açıdan "niçin" denir. **Eğer bu böyleyse deriz ki:** Daha önce söylediğimiz gibi aklın sıfatları ancak onunla beraberdir ve ondan ayrı olarak farklı konumlarda bulunmazlar. Dolayısıyla onun sıfatları bizâtihi kendisi olur ve onlardan her biriyle isimlendirilir. Akıl ve onun sıfatları bu şekilde bulunduklarında, sen, "sıfatıyla kendisi aynı olduğu ve tamamı bir arada bulunduğu halde niçin bu sıfat kendisinde bulunur" demeye ihtiyaç duymazsın. Bundan ötürü aklın ne olduğunu öğrendiğinde onun sıfatlarını da öğrenmiş olursun. Sıfatlarının ne olduğunu öğrendiğinde onların niçin olduklarını da öğrenirsin. Netice itibariyle açıkladığımız ve izah ettiğimiz gibi, aklın ne olduğunu öğrendiğinde niçin olduğunu da öğrenecek olman ortaya çıkmıştır.

[105]

Aklın yaratıcısı onu yetkin bir yaratmayla meydana getirdiğinden, o bu sıfata sahip olmuştur; çünkü yaratıcının kendisi de eksiksiz ve tamdır. Aklı yarattığında tam ve yetkin olarak yarattı ve onun "neliğini" oluşunun sebebi kıldı. İlk fâil de aynı şekilde yapar: Çünkü O bir fiili yaptığında onun "niçin olduğunu", "ne olduğuna" dahil edecek şekilde yapar. Sen o şeyin ne olduğunu bildiğinde niçin olduğunu da bilirsin. Yetkin fâil bu şekilde yapar. Yetkin fâilin kendisi, herhangi bir sıfat olmaksızın, bizâtihi kendi varlığıyla fiilini gerçekleştirir.

[106]

Eksik fâile gelince o, fiilini bizâtihi kendi varlığıyla değil herhangi bir sıfatıyla yapar. Bundan dolayı da tam ve yetkin bir fiil yapamaz. Çünkü o yetkin olmayıp eksik olduğundan bir fiilin kendisini ve gayesini bir arada yapma kabiliyetine sahip değildir. Bir arada yapamadığı zaman onun fiilinin başlangıcı, gayesinden farklı olur. Meydana getirilen şey böyleyse, sen onun ne olduğunu bildiğinde niçin olduğunu bilemezsin. Bu durumda bir şeyin ne olduğunu ve niçin olduğunu birlikte öğrenmeye ihtiyaç duyarsın. Neden olduğuna ilişkin bilgin, niçin olduğundan müstağni kılmaz ve zikrettiğimiz sebepten dolayı niçin olduğunu da bilmeye ihtiyaç duyarsın.

[١٠٤]

فإن قال قائل: **قد يمكن أن يقال**: لم كانت صفات العقل؟ – **قلنا** إن «لم» تقال على جهتين: إحداهما من جهة العقل، والثانية من جهة التمام. **فإن كان هذا هكذا قلنا** إن صفات العقل إنما هي فيه معا وليست بمتفرقة ولا في مواضع شتى كما قلنا آنفا. فلذلك صارت صفاته هي هو، وتسمى باسم كل واحد منها. فإذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة، لم تحتج أن تقول: لم كانت هذه الصفة فيه لأنها هي هو، وصفاته كلها معا. فإذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته أيضا. وإذا علمت ما هي صفاته علمت لم كانت. –فقد بان أنك إذا علمت ما العقل علمت لِم هو، كما بيّنا وأوضحنا.

[١٠٥]

وإنما صار العقل على هذه الصفة لأن مبدعه أبدعه إبداعا تاما، لأنه هو أيضا تام غير ناقص. فلما أبدع العقل أبدعه تاما كاملا، وجعل مائيته علة كونه. وكذلك يفعل الفاعل الأول: لأنه إذا فعل فعلا جعل «لم كان» داخلا في «ما هو»؛ فيكون إذا عرفت «ما هو»، عرفت «لم هو» أيضا. وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام. والفاعل التام هو الذي يفعل فعله بأُنّه فقط بغير صفة من الصفات.

[١٠٦]

فأما الفاعل الناقص فهو الذي يفعل فعله لا بأُنه فقط لكن بصفة ما من صفاته. فلذلك لا يفعل فعلا تاما كاملا. وذلك لأنه لا يقدر أن يفعل فعله وغايته معا، لأنه ناقص غير تام. فإذا لم يفعله معا كان أول فعله غير غايته. فإذا كان المفعول كذلك، فمتى عرفت «ما هو» لم تعرف «لم هو». فتحتاج حينئذ أن تعرف «ما الشيء» و «لم هو»، ولا تستغني بمعرفتك «ما هو» عن «لم»، لكنك تحتاج أن تعرف «لم كان» أيضا للعلة التي ذكرنا.

[107]

Diyoruz ki: Bu âlem birbirleriyle bağıntılı şeylerden mürekkep olduğu için, kendisinde bir ihtilâf olmayan tek bir şey gibidir ve sen âlemin ne olduğunu bildiğinde onun niçin olduğunu da bilirsin. Zira ondan her bir parça bütüne eklidir, öyle ki sen neredeyse onda bir parça olduğunu göremezsin, aksine onu [kendisinde parça bulunmayan] bir bütün gibi görürsün. Çünkü sen bir kısmının diğerinin sebebi olacak şekilde âlemin parçalarını görmezsin, aksine onları sanki biri diğerinden önce gelmeyen bir tek şeymiş gibi vehmedersin. Bu şekilde vehmettiğinde sebep, sebepliyi öncelemiyor da onunla birlikte olşuyor [gibidir]. Âlemi ve onun parçalarını bu sıfatla tasavvur ettiğinde aklî bir vehimle vehmetmiş olursun. Dolayısıyla âlemin ne olduğunu öğrendiğinde bununla birlikte onun niçin olduğunu da bilirsin. Bu âlemin tamamı anlattığımız gibiyse, yüce âlem bu niteliklere sahip olmaya çok daha lâyıktır.

[108]

Diyorum ki: İşte buradaki şeyler bütünle birleşik iseler, aslında yüce âlemin de aynı şekilde bu niteliğe sahip olması gerekir ve şeylerden her birinin sıfatları onun zâtından farklı olmaksızın onunla birleşiktir ve muhtelif mekânlarda da bulunmazlar, tersine bir tek yerdedirler ki o da zâtın ta kendisidir. Aklî olan şeyler bu niteliğe sahip olduklarında, yüce sebepler sebeplilerinde bulunurlar. Öyleyse onlardan her biri vasfettiğim üzere olur ki bu açıklama şöyledir: Orada gaye olan sebebin bir sebebi yoktur yani onun gayesi kendisini önceleyen bir sebep olmadan kendisinde bulunur.

[109]

Aklın bir gaye illeti yoksa, akıllar yani yüce âlemdeki şeyler için de [olmaması] gerekir, onlar için tamamlayıcı sebepler yoktur ve kendi kendilerine yeterlidir. Onların başlangıç sebebi, gayelerinin de sebebidir. Çünkü onların başlangıç ve tamamlanışları birlikte olup aralarında zamansal ya da başka bir fark yoktur. Öyleyse gaye sebepleri ile başlangıçlarının sebebi aynıdır. Bu böyle olduğunda "o nedir" ve "o niçindir" tek bir şey olur. Bu da "o niçindir"in "o nedir"le eşit olması demektir.

[١٠٧]

ونقول: كما أن هذا العالم مركب من أشياء متصل بعضها ببعض فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون إذا علمت ما العالم، علمت لم هو. وذلك أن كل جزء منه مضاف إلى الكل، فلا تراه كأنه جزء، لكنك تراه كالكل. وذلك أنك لا تأخذ حينئذ أجزاء العالم كأن بعضها من بعض، لكنك تتوهمها كلها كأنها شيء واحد لم يكن أحدها قبل الآخر. فإذا توهمت هكذا، صارت العلة مع المعلول لا تتقدمه. فإذا توهمت العالم وأجزاءه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهما عقليا. فتكون إذا عرفت «ما» العالم، عرفت أيضا «لم هو» معا. فإن كانت كلية هذا العالم على ما وصفنا، فبالحرى أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة أيضا.

[١٠٨]

أقول: إن كانت الأشياء التي هاهنا متصلة بالكل، فبالحرى أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة، وأن يكون كل واحد منها متصلا بنفسه لا تخالف صفاته ذاته، ولا يكون في أماكن شتى، بل في موضع واحد، وهو الذات. فإذا كانت الأشياء العقلية على هذه الصفة، كانت العلل العاليات في معلولاتها. فيكون إذن كل واحد منها على ما أنا واصف، وهو: أن تكون العلة التي هي الغاية فيه بلا علة، أي أن غايته فيه بلا علة تتقدمه.

[١٠٩]

فإن كان ليس للعقل علة تمامية، فلا محالة أن العقول، أي الأشياء التي في العالم الأعلى، مكتفية بأنفسها ليس لها علل متممة، وذلك أن علة بدئها هي علة غايتها، لأنّ بدءها وتمامها معا ليس بينهما فرق ولا زمان. فتكون إذن علة تمامها مع علة بدئها سواء. فإذا كانت كذلك كان « ما هو» و«لم هو» شيئا واحدا. وذلك أن «لم هو» إنما كان مع «ما هو» سواء.

[110]

Söylediklerimizden yüce âlemi araştıran birinin "o niçindir", "bu niçindir" "öteki niçindir" sorularını araştırmaması gerektiği ortaya çıkmıştır. Çünkü "bu şey niçindir" sorusunun "bu nedir"le eşit olduğu ortadadır. Araştıran birinin orada bir şeyin niçin olduğunu bilmek istemesi gerekmez, oradaki bu şey niçindir bir araştırma değildir fakat "o nedir" ve "o niçindir"in ikisi birlikte bir tek şeydir.

[111]

Öyleyse deriz ki: Akıl tam, yetkin bir varlıktır ve bunda herhangi birinin şüphesi olamaz. Eğer akıl tam ve yetkin ise biri onun içinde bulunduğu hallerden bir kısmında eksiklik bulunduğunu söyleyemez. Bunu söyleyemezse, bazı niteliklerin onda niçin hazır bulunmadığını da söyleyemez. Aksi takdirde bir kimse ona şöyle diyerek cevap verebilir: Aklın sıfatlarının tamamı zâtıyla birlikte yaratıldığından onun sıfatlarının tamamı onda hazır bulunur ve hiçbirinin diğerine önceliği yoktur. Bu böyle olduğunda "o nedir" ve "o niçindir" akılda birlikte var olur. Bu ikisinin varlığı bir arada bulunuyorlarsa, aklı bildiğinde onun ne olduğunu bilirsin, onun ne olduğunu bilirsen, niçin olduğunu bilirsin. Ancak "o nedir", aklî şeyler için, "o niçindir"den çok daha gereklidir. Çünkü "o nedir", şeyin başlangıcındaki gayesine, "o niçindir" ise şeyin gayesine işaret eder. Başlangıçtaki sebep aklî şeylerde sondaki sebeplerle tamamıyla aynıdır. Bundan ötürü izah edip açıkladığımız üzere aklî olan şeyin ne olduğunu bildiğinde onun niçin olduğunu da bilirsin.

[١١٠]

فقد بان مما ذكرنا أنه ليس لأحد أن يفحص عن العالم الأعلى «لم كان»، ولا «لم كان هذا» و «لم كان ذلك »– لأن «لم كان الشيء» ظهر مع « ما الشيء» سواء. فلا ينبغي أن يطلب الطالب هناك لم كان الشيء، لأن «لم كان الشيء هناك» ليس هو فحصا، ولكن «لم كان» و «ما هو» هما جميعا شيء واحد.

[١١١]

فنقول: إن العقل هو كون تام كامل، لا يشك في ذلك أحد. فإن كان العقل تاما كاملا، فإنه لم يقدر قائل أن يقول إنه ناقص في شيء من حالاته. فإن لم يقدر أن يقول ذلك، لم يقدر أن يقول أيضا لم لم يحضره بعض صفاته؛ وإلا أجابه مجيب فقال: صفات العقل كلهن حاضرة لا تتقدم إحداهنّ الأخرى؛ وذلك أن جميع صفات العقل أبدعت مع ذاته معا. وإذا كان هذا هكذا، كان وجود «ما هو» و «لم هو» في العقل معا. فإن كان وجودهما معا، فلا محالة أنك إذا علمت ما العقل، فقد علمت ما هو. وإذا علمت ما هو، فقد علمت لم هو. غير أن « ما هو» أشد ملازمة للأشياء العقلية من « لم هو»، وذلك لأن «ما هو» يدل على غاية بدء الشيء، و «لم هو» يدل على تمام الشيء. والعلة المبتدئة هي العلة التمامية بعينها في الأشياء العقلية. فلذلك إذا علمت ما الشيء العقلي، علمت لم هو – كما بينا ذلك وأوضحنا.

Üsûlûcyâ Kitabından Altıncı Mîmer



Gezegenler Hakkında

[112]

Gezegenlerin kendi içlerindeki bir iradeden kaynaklanarak cüzi şeyler üzerine etkide bulunduğunu onlara yüklememiz doğru değildir. Şu halde gezegenlerden şeylerin üzerine gelen etkiler, cismanî sebepler, nefsanî sebepler ve iradî sebeplere yükleyip söz edemiyorsak, gezegenlerin etkisi nasıl gerçekleşir?

[113]

Şöyle deriz: Gezegenler zanaatkâr ile sanatı arasındaki aracı olan âletler gibidir, onlar ilk fâil sebebe benzemediği gibi bir şeyin tamamlanmasındaki yardımcı bir heyûlâya ve birbirlerini etkileyen sûretlere de benzemezler. Aksine âlemin logosları şehre ilişkin şeyleri bir araya getiren ve onlardan her birini yerli yerince koyan şehrin logosları ve orada bulunan şehir halkınca öğrenilen, halkın kendisiyle yapılması ve yapılmaması gerekenleri uyguladığı âdetlere benzerler. Bu gelenekle onlar övülen şeylerin yolunu gösterir, yasaklanmış olan şeylerden alıkoyarlar ve buna göre fiillerinden güzel olanları mükâfatlandırır, kötü fiillerini ise cezâlandırırlar. Yasalar [birbirlerinden] farklı olsa da onların hepsi tek bir şeyi yani iyiliği teşvik ederler. Yasanın bizâtihi kendisi iyiliğe götürür. Aynı şekilde âlemde bulunan logoslar da şeyleri iyiliğe götürür, çünkü onların âlemdeki durumu tıpkı yasanın şehir halkındaki durumu gibidir.

الميمر السادس من كتاب أثولوجيا

وهو القول في الكواكب

[١١٢]

إنه لا ينبغي أن نضيف أحد الأمور الواقعة منها على الأشياء الجزئية – إلى إرادة فيها. وإذا كنّا لا نضيف الأمور الواقعة على الأشياء منها إلى علل جسمانية ولا إلى علل نفسانية، ولا إلى علل إرادية – فكيف يكون ما يكون منها؟

[١١٣]

فنقول: إن الكواكب هي كالأداة الموضوعة المتوسطة بين الصانع والصنعة، وإنها لا تشبه العلة الفاعلة الأولى ولا تشبه أيضا الهيولى المعينة في إتمام الشيء، ولا تشبه أيضا الصورة التي يفعل بعضها في بعض. بل إنما تشبه كلمات العالم الكلمات المدنية التي تضم أمور المدينة وتضع كل شيء منها في موضعه، وتشبه السنة التي فيها يتعرف أهل المدينة ما ينبغي لهم أن يعملوا مما لا ينبغي، وبها يهتدون إلى الأمور الممدوحة ويمتنعون من الأمور المذمومة، وبها يثابون على حسن أعمالهم ويعاقبون على سوء أعمالهم. والسنن وإن اختلفت، فإنها كلها تدعو إلى شيء واحد وهو الخير. والسنة هي التي تسوق إلى الخير. وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الأشياء إلى الخير لأنها في العالم كالسنة في أهل المدينة.

[114]

Biri şöyle dese: Âlemin logosları fâiller olmayıp belki de sadece yol gösteri-cidir. **Deriz ki:** Onların amacı işaret etmek değildir, fakat onlar aklın yolunda bulundukları için, [onları kullanarak] biz bazen sondan başlangıcın bilgisine ulaşırız, bazen sebepten sonucu biliriz, önceki meydana gelen şeylerden araz-ları biliriz, basitten mürekkep olanı, mürekkepten basit olanı biliriz.

[115]

Eğer bu sözlerimiz doğruysa, gezegenler kötülüklerin sebepleri midir yoksa değil midir? Yerilmiş şeyler bu âleme semavî olan âlemden mi gelir? Şeklin-deki soruyu çözmüşüz demektir. Biz semavî âlemden yeryüzüne yerilmiş bir şeyin kesinlikle gelmediğini, iradî olarak hareket etmedikleri için gezegenlerin de burada bulunan kötülüklerin sebebi olmadığını izah edip açıkladık. Çün-kü iradeyle yapan her fâil, övülen veya yerilen filleri icra eder ve iyiliği ya da kötülüğü yapar. Ayrıca fiilini irade dışı icra eden her fâil, ancak iradenin üs-tündedir. Bundan ötürü [irade dışı hareket eden] sadece iyilik yapar ve onun fonksiyonlarının tamamı övülen ve razı olunan şeylerdir. Şeyler yüce âlem-den bayağı âleme zorunlulukla gelirler, ancak buradaki zorunluluklar bayağı hayvanî zorunluluklara benzemez, aksine bunlar nefsanî zorunluluklardır. Bu âlem zorunlulukları, tıpkı canlıların fiillerinin bir kısmını, diğer parçalarının hissetmesi gibi hisseder. Bir cüzden veya cüzlerden bir [başka] cüz için ârız olan şeyler bir tek canlılığa tâbidir. Yüce âlemden bu âlemin üzerine gelen şey-ler bir tek şeydir ve ancak burada çoğalırlar. Bu cisimlerden gelen herşey kötü değil ancak iyidir. Bu yeryüzündeki şeylerle karıştığında ancak kötü olurlar. Yukarıdan gelen şeyler cüzün hayatı için değil küllün hayatı için olduğundan iyidirler. Bazen de tabiat yeryüzündeki bir şey için, yukardan bir etki alabilir ve başka bir tür ile etkilenir. Fakat yukarıdan almış olduğu etkileri devamlı bir şekilde yanında tutamaz.

[١١٤]

فإن قال قائل: إن كلمات العالم ربما كانت دلائل غير فواعل – **قلنا**: إنه ليس غرضها أن تدُلَّ، لكنها لما كانت في طريق العقل، وذلك أنه ربما استدللنا على الأول من الآخر؛ وربما عرفنا المعلول من العلة، وربما عرفنا العوارض من الشيء السابق، والمركب من المبسوط والمبسوط من المركب.

[١١٥]

فإن كان قولنا صحيحا، فقد أطلقنا المسألة التي قيلت: هل السيارة علل للشرور، أم ليست بعلل لها؟ وهل الأشياء المذمومة تأتي في هذا العالم من العالم السماوي، أم لا تأتي؟ – وإنّا قد بيّنّا وأوضحنا أنه لا يأتي من العالم السماوي إلى العالم الأرضي شيء مذموم البتة، ولا السيارة علة لشيء من هذه الشرور الكائنة ها هنا لأنها لا تفعل بإرادة، وذلك أن كل فاعل يفعل بإرادة فإنما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيرا وشرا؛ وكل فاعل يفعل فعله بغير إرادةٍ منه فإنه فوق الإرادة. فلذلك إنما يفعل الخير فقط وأفاعيلها كلها مرضية محمودة. وإنما تأتي الأشياء من العالم إلى الأعلى العالم الأسفل باضطرار، غير أنها اضطرارات لا تشبه هذه الاضطرارات السفلية البهيمية بل هي اضطرارات نفسانية. وإنما يحس هذا العالم بتلك الاضطرارات كما يحس بعض أجزاء الحيوان بأفاعيل بعض. والأشياء العارضة للجزء من الجزء والأجزاء إنما هي تبع لحياة واحدة. والأشياء الواقعة من العالم الأعلى على هذا العالم إنما هي شيء واحد يتكثر هاهنا. وكلّ آت يأتي من تلك الأجرام فهو خير لا شرّ؛ وإنما يكون شرا إذا اختلط بهذه الأشياء الأرضية. وإنما كان الآتي من العلوّ خيرا لأنه إنما كان لا من أجل حياة الجزء، لكن من أجل حياة الكل. وربما نالت الطبيعة للشيء الأرضي من العلو أثرا وتنفعل انفعالا ما آخر؛ إلا أنها لا تقوى على لزوم ذلك الأثر الذي نالته من العلو.

[116]

Sihir ve efsundan meydana gelen şeyler iki açıdan gerçekleşir: (i) Ya uygunluk ya da zıtlık ve ihtilâflar (ii) yahut kuvvetin çokluğu ve farklılığıyla olur ancak farklı olsalar bile bir tek hakikati tamamlarlar. Bazen de şeyler hile yapan bir kimse hile yapmaksızın meydana gelir. Sahte büyü yalan ve batıldır, çünkü hep hata eder ve doğru yapamaz.

[117]

Hata etmeyen ve yanlış olmayan gerçek sihre gelince o, âlemin sihridir ve o aşk ve üstün gelmedir. Büyücünün âlimi âleme benzemeye çalışandır, fiillerini gücü nispetinde gerçekleştirir, çünkü aşkı bir yerde, üstün gelmeyi ise başka bir yerde kullanır. Bu işi yapmaya kalktığında doğal hileler ve ilaçları kullanır ki bu doğal hileler ve ilaçlar yeryüzündeki şeylerin içinde yayılmış olarak bulunur. Ne var ki bu ilaçlar ve hilelerin bazıları diğer şeylerde daha çok aşk fiilini yapabilirken diğer bir kısmı diğer şeylerden etkilenerek onların hükmüne tabi olur. Sihrin temeli sihir yapanın birbirine tâbi şeyleri bilmesidir. Bunu bilince şeyin içinde bulunan etkin aşk gücüyle onu cezbetmesini sağlayabilir.

[118]

Dokunmayla ve söylenen bir sözle olan efsuna gelince, bu ancak bir kandırmacadır, onu gören kimse bu fiilin efsunu yapan kimsenin etkisi olduğunu sanır, halbuki etki onun değildir. Ancak bu etki kullanılan şeylerin tesiridir. Şeyler, şeyleri bir araya toplayan ve birbirini çeken tabiatlara sahiptir. Bir şey bir başkasını doğuştan gelen bir aşktan dolayı çeker. Tıpkı ekilmiş bitkileri bir araya getiren çiftçinin durumunda olduğu gibi, şeylerde nefisle bir diğer nefsi bir araya getiren bir şey bulunabilir.

[١١٦]

وأما الأعمال الكائنة من الرُّقى ومن السِّحر فتكون على جهتين: إما بالملاءمة، وإما بالتضادّ والاختلاف وإما بكثرة القوى واختلافها. غير أنها، وإن اختلفت، فإنها متمِّمة للحق الواحد. فإنه ربما حدثت الأشياء من غير حيلة احتالها محتال. والسحر الصناعيّ كذب وزور، لأنه كله يخطئ ولا يصيب.

[١١٧]

فأما السحر الحقّ الذي لا يخطئ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبّة والغلبة. والساحر العالم هو الذي يتشبه بالعالم ويعمل أعماله على نحو استطاعته، وذلك أنه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع آخر. وإذا أراد استعمال ذلك استعمل الأدوية والحيل الطبيعية، وتلك منبثّة في الأشياء الأرضية، غير أنها منها ما يقوى على فعل المحبة في غيره كثيرا، ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له. وإنما بدء السحر أن يعرف الساحر الأشياء المنقادة بعضها لبعض. فإذا عرفها قوي على جذب الشيء بقوة المحبة الفاعلة التي في الشيء.

[١١٨]

فأما الرقى التي تكون بالملامسة والكلام الذي يتكلم به فإنما هو حيلة ليتوهم من يراه أن ذلك الفعل فعله؛ وليس بفعله، بل إنما فعل تلك الأشياء التي يستعملها، فإن للأشياء طبائع تجمع بعض الأشياء إلى بعض وتجذب بعض الأشياء إلى بعض. وإنما يجذب الشيء الشيء إليه من أجل المحبة الغريزية. وقد يوجد في الأشياء شيء يجمع بين النفس والنفس كالأكّار الذي يجمع بين الغروس النباتية بعضها إلى بعض.

[119]

Şeylerin, kendisine benzeyen şeyleri çeken şeylere sahip olması, bir şeyle diğerini bir araya toplayan şeylere sahip olması, aşkın gücünden kendisinde bulunan şeylere bakan bir kimse, ona baktığında kendisini ona tâbi olmaktan ve onu elde etmekten alıkoyamamasının delili besteler ve bazı organlarla işaret edilmesi gibidir. Bazen mâhir bir müzisyen şarkı söyleyerek sesinin sanatıyla kendisine çekmek istediğini cezbetmeye muktedir olur. Bazen de gözüyle, eliyle ve başka uzuvlarıyla özel bir hareket oluşturup işaret eder ve kendisine bakanın ilgisini çekmeyi başarır. Zira hareket ve sûretini yumuşakça oluşturduğundan bununla kimi arzuluyorsa onu cezbeder. Fakat irade ve nefs-i nâtıkanın bizâtihi kendileri müzisyenden zevk alan ve ona âşık olup tâbi olan irade ve nefs-i nâtıkanın bizâtihi kendisi değil, aksine ondan zevk alıp ona tâbi olan hayvanî nefistir.

[١١٩]

والدليل على أن للأشياء أشياءَ تجذب إليها ما يشاكلها وأشياء تجمع بين الشيء والشيء وأشياءَ فيها من قوة المحبة ما إذا نظر إليه الناظر لم يتمالك أن يتبعها ويصيرها في حيزه – اللحون والإشارة ببعض الأعضاء: فإنه ربما يغني الموسيقار الحاذق ويصير صوته بصنعة يقدر بها على جذب من أراد جذبه إليه. وربما أشار بعينه ويده وبعض أعضائه فيشكلها بشكل يقدر به على جذب الناظر إليه. وذلك أن يصور صورته وحركاته إلى اللين فيستميل بذلك من أراد. وليس أن الإرادة والنفس الناطقة هي التي تستلذ الموسيقار وتنقاد له وتعشقه، بل النفس البهيمية هي التي تستلذ ذلك وتنقاد له.



[120]

Bu sihrin bir bölümüdür. [İnsanların] geneli onu garip karşılamaz ve dile getirmez, ancak bu alışkanlıktan dolayı böyledir. İnsanoğlu diğer tabii şeylere alışık olmayıp nefislerini bununla ilgili eğitmedikleri için şaşırır. Nasıl ki müzisyen, şerefli irade ve cüzi nefs-i nâtıkaya değil hayvanî nefsinin kabul etmesiyle dinleyene haz verir ve onu cezbederse; aynı şekilde yılan eğitmeni bir yılanı efsunladığında yılanın eğitmene tâbi olması kendi iradesiyle veya efsunun sözlerini anlayıp hissetmesiyle değil, sadece tabii bir hisle kendisindeki etkiyi hissetmesiyle olur. Aynı şekilde efsunu işiten bir kimse bu efsun yapan kimsenin sözünü anlamaz, fakat onunla kendisine bir etki olduğunda bunu hisseder. Bu etki ise efsunun kendisinden değil aksine âlemdeki etki eden şeyler tarafındandır. Ancak kendi üzerine olan etkiyi hissettiğinde[10], bu etki hayvanî nefiste yer alır. Nefs-i nâtıkaya gelirsek o elbette bu etkiyi kabul edecek durumda değildir, aynı şekilde müzisyen de hayvanî nefsi etkiler ve nefs-i nâtıkaya ise etki etme imkânı yoktur. Ancak dinleyici nefs-i nâtıkayı kullanmak isteyip ona meylederse, hayvanî nefsin müzisyenin etkisini, efsûn sahibinin etkisini ve diğer yeryüzüne ait cismanî etkileri kabule etmesine izin vermez. Efsun sahibi güneş ve bazı gezegenlerin adıyla efsun yapar ve istediği fiilin gerçekleşmesini ondan talep eder, [bu] güneşin ve diğer gezegenlerin onun duasını ve sözlerini duyduğu için değildir. Fakat tıpkı insanın kısımlarından bazılarının diğer kısımlarının birtakım hareketlerini hissetmesinde olduğu gibi, efsuncunun efsunu ve dua edenin duasıyla cüzlerin bir tür hareketle hareket etmesi denk gelir. Takılı bir tel de bunun gibidir; ne zaman telin sonu hareket ettirilirse baş tarafı da hareket eder. Bazen de biri tarafından bazı teller hareket ettirildiğinde, diğer teller de bu telin hareketini hissetmişçesine hareket eder. Âlemin parçaları da aynı şekilde hareketi veren tarafından bazı kısımları hareket ettirildiğinde, bu hareketle o kısmın hareketini hissetmişçesine diğer kısımlar da hareket kazanır. Çünkü âlemin kısımları bütünlüklü bir sisteme ve onların her biri tek bir organik yapıymış gibi bir tek düzene sahiptir. Bazen ûdî, udun tellerini hareket ettirince bundan dolayı diğer telleri de hareket eder.

[10] Buradaki “ahsen” (أحسن) kelimesine “ehas” (أحس) manası verilmiştir.

[١٢٠]

وهذا ضرب من السحر؛ ولا تعجب منه العامة ولا تذكره؛ وإنما ذلك كذلك من أجل العادة. وإنما تعجب العامة من سائر الأشياء الطبيعية لأنها لم تتعودها ولم ترض أنفسها بذلك؛ فكما أن الموسيقار يُلذذ السامع ويجذبه إليه من غير أن يكون السامع يقبل ذلك بالنفس الجزئية الناطقة ولا بالإرادة الشريفة، لكن بالنفس البهيمية – كذلك الحواء إذا رقى الحية انقادت له لا بإرادتها ولا أنها فهمت عنه كلامه وأحست به، لكنها تحس بالأثر الذي أثر فيها فقط حسا طبيعيا – كذلك المرء الذي يسمع الرقى لا يفهم كلام صاحب الرقية. لكن إذا وقع به الأثر أحس بذلك الأثر، وليس ذلك الأثر من تلقاء الرقى بل من تلقاء الأشياء الفواعل التي في العالم. غير أنه، وإن أحس[1] الأثر الواقع عليه، فإنما يقع ذلك الأثر في النفس البهيمية. فأما النفس الناطقة فإنها غير قابلة لذلك الأثر البتة – فكذلك الموسيقار يؤثر في النفس البهيمية، فأما في النفس الناطقة فإنه لا يقدر أن يؤثر فيها. بل إن استعمل السامع النفس الناطقة ومال إليها لم تدع النفس البهيمية أن تقبل أثر الموسيقار ولا أثر صاحب الرقى ولا سائر الآثار البدنية الأرضية؛ وصاحب الرقى يرقي ويسمي الشمس أو بعض الكواكب، ويطلب إليه أن يفعل ما يريد فعله – لا أن الشمس والكواكب تسمع دعاءه وكلامه، ولكن إنما وافق دعاء الداعي ورقية الراقي أن تحركت تلك الأجزاء بنوع من الحركة كما يحس بعض أجزاء الإنسان بحركات بعض، وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد: متى حُرك آخره بحركة تحرك أوله، وربما حرك المحرك بعض الأوتار فيتحرك الوتر الآخر كأنه أحس بحركة ذلك الوتر كذلك أجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض أجزائه فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر كأنه يحس حركة ذلك الجزء لأن أجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد. وربما حرك الضارب العود – فتتحرك أوتار العود الآخر بتلك الحركة

[1] رغم أن الكلمة في النص الأصلي هي « أحسن » إلا أنه نظرا للسياق العام للنص فإننا نرى كلمة « أحس » هي الصواب

[121]

Yüce âlem de aynı şekildedir, bazen hareket ettiren bu âlemden bir parçaya hareket verdiğinde bundan dolayı onun hareketiyle bambaşka ayrı bir parça harekete geçer. Bu, âlemin bazı kısımlarının diğer bazı kısımlarında olan etkiyi hissettiğinin delilidir. Çünkü âlem sürekli söylediğimiz üzere tek bir canlı gibidir. Canlı organlarının bir kısmı, onlardaki uyum ve birleşme gücü nispetinde diğer kısmında bulunan bir etkiyi hissettiği gibi, aynı şekilde âlemin parçalarından bir kısmı aralarındaki uyum ve birleşme gücü nispetinde diğer kısmında bulunan bir etkiyi hisseder.

[122]

Diyoruz ki: Yeryüzündeki şeylerde şaşırtıcı fonksiyonlar icra eden kuvvetler vardır. Bu kuvvetler göksel cisimlerin yardımlarıyla fiillerini gerçekleştirdiklerinden, onlar göksel cisimlerden [yardım] elde etmiştir. Bundan dolayı insanlar etkiyi bizâtihi kendilerinin yaptığı söylensin diye büyü, dua ve hileleri kullanırlar, aslında böyle değildir, aksine bizâtihi onların kullandıkları şeyler göksel cisimlerin hareketi ve kuvvetlerinin yardımıyla fiilde bulunurlar. Onlar dua etmeseler ve büyü yapmasalar bile hileye başvurmalarına gerek kalmaz, çünkü bir fiilin gerçekleşmesi için onlar uygun bir zamanda şaşırtıcı kuvvetlere sahip tabii şeyleri kullandıklarında istedikleri etkiyi oluştururlar, bazen âlemin bir kısmı bir başka kısmını şaşılacak etkilerle herhangi birinin hilesi olmaksızın etkiler, bazen de âlemin bir kısmı bir başka kısmını kendine tabii bir çekişle çeker ve onunla birleşir. Bazen de dua edenin duası, talep edenin isteği daha önce bahsettiğimiz açıdan şaşırtıcı bir şey oluşturur, çünkü onların duaları bu kuvvetlere denk gelir ve bu âleme iner, şaşırtıcı etkilerde bulunur. Dua edenin duasının işitilmesi şaşılacak bir şey değildir, çünkü özellikle sâlih ve kendisinden razı olunmuş bir kimse için bu âlemdeki bu durum şaşırtıcı bir şey değildir.

[123]

Birisi şöyle dese: Dua sahibi kötü bir kimseyse ve bu şaşırtıcı işleri yapan o ise ne dersiniz? **Deriz ki:** Kötü bir kimsenin duasının veya isteğinin kabul edilmesi şaşılacak bir durum değildir, çünkü kötü kimse iyi kimsenin beslendiği nehirden beslenir ve nehir ise o ikisini ayırmaz ve herkese suyundan verir.

[١٢١]

كذلك العالم الأعلى ربما حرك المحرك جزءا من أجزاء هذا العالم مباينا لصاحبه مفارقا فيتحرك بحركته جزء آخر؛ وهذا مما يدل على أن بعض أجزاء العالم يحس بالآثار الواقعة على بعض، لأن العالم كما قلنا مرارا كالحيوان الواحد. فكما أن بعض أعضاء الحي يحس بالأثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها واتصالها - كذلك يحس بعض أجزاء العالم بالأثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها واتصالها بعضها ببعض.

[١٢٢]

ونقول إن في الأشياء الأرضية قوى تفعل أفاعيل عجيبة. وإنما نالت القوى من الأجرام السماوية لأنها إذا فعلت أفاعيلها فإنما تفعلها بمعونة الأجرام السماوية. ومن أجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل - إرادة أن يقال إنهم هم الذين يعملون بها، وليس كذلك، بل الأشياء التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الأجرام السماوية وحركاتها وقواها الآتية بها. وهم وإن لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك لم يحتاجوا إلى حيلهم؛ فإنهم إذا استعملوا الأشياء الطبيعية ذوات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك الفعل أثروا تلك الآثار في الشيء الذي أرادوه؛ وربما أثر بعض العالم في بعض آثارا معجبة بلا حيلة يحتالها أحد، وربما جذب بعض أجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيا فتوحد به، وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب أمر عجيب أيضا بالجهة التي ذكرنا آنفا، وذلك أن يكون دعاؤه يوافق تلك القوى وينزل إلى هذا العالم فيؤثر آثارا عجيبة. وليس بعجب أن يكون الداعي ربما سُمع منه، لأنه ليس بغريب في هذا العالم ولا سيما إذا كان مرضيا صالحا.

[١٢٣]

فإن قال قائل: فما تقولون إن كان صاحب الدعاء شريرا وفعل تلك الأفاعيل العجيبة؟ **قلنا**: إنه ليس بعجب أن يكون المرء الشرير يدعو ويطلب فيجاب إلى ما دعاه وطلبه، لأن المرء الشرير يستقي من النهر الذي يستقي منه المرء الخيّر، والنهر لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعا فقط.

[124]

Eğer bu böyleyse, herkes için güzel olan bir şeyi, -iyi ya da kötü- bir kimsenin elde ettiğini gördüğümüzde, bundan dolayı şaşırmayız. **Şöyle diyemeyiz**: O buna lâyık olmadığı halde niçin tabiat onu engellemedi ve cezalandırmadı da elde ettiğini elde edebildi. Tabii olan şey bütün insanlar için mubahtır ve tabiatın özelliklerinden birinin bir kimseye verilmesi ya da yasaklanması gerekeni bilmeksizin, kendinde bulunanı vermektir. Bu ayrım tabiatın üstünde bulunan ve ancak ondan daha üstün olan bir kuvvete aittir.

[125]

O halde, bir kimse âlemin bir kısmının başka bir kısmından etkiler kabul edip etkilendiğini söylese, **deriz ki:** Etkilenen yeryüzü âlemidir; semavî âlem ise etkiler, ancak etkilenmez. Ancak semavî âlem fâil olup başka cüzi bir fâilden etkilenmediği için yeryüzü âleminde arazî olmayan tabii fonksiyonlarla etkide bulunur. Eğer şey etkilenmeyen bir fâil ise kendisine herhangi bir araz iliştiğinde son derece sağlam ve doğru olmayacağından dolayı onun fonksiyonlarının tamamı tabiidir ve onda arazî bir şey bulunmaz.

[126]

Eğer bu böyleyse deriz ki: Âlemin şerefli idareci olan yüce kısmı etkilenmez sadece etkiler, bayağı kısım ise hem etki eder ve hem de etkilenir. Bizâtihi kendisini etkiler ve şerefli göksel cisimlerden de etkilenir. Semavî cisimler ve gezegenler ise etkilenmezler, ne kendilerinde ne de nefislerinde herhangi bir eksiklik olmaksızın etkileri kabul etmezler. Çünkü onların cisimleri tek bir hal üzere sabit ve kalıcıdır. Söylendiği üzere eğer onların cisimlerinin aktığını görürsen, onun akışı gizli olur ve azlığından dolayı hissedilmez, aynı şekilde onun doluluğu gizlidir ve hissedilmez.

[١٢٤]

فإن كان هذا هكذا ورأينا المرء– شريرا كان أم صالحا – ينال من الشيء المباح لجميع الناس، فلا ينبغي أن نعجب من ذلك، **ولا نقول**: لِم نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم تعاقبه، إذ لم يكن أهلا لذلك العمل؟ – لأن الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس، ومن شأن الطبيعة أن تعطي ما عندها فقط من غير أن تعلم: مَن ينبغي لها أن تعطي ومن ينبغي لها أن تمنع – فهذا التمييز لقوة أخرى فوق الطبيعة وأعلى منها.

[١٢٥]

فإن قال قائل: فالعالم إذن كله بأسره ينفعل ويقبل بعضه الآثار من بعض؟ – **قلنا**: قد قلنا مرارا إن العالم الأرضي هو الذي ينفعل، وأما العالم السماوي فإنه يفعل ولا ينفعل؛ وإنما يفعل في العالم الأرضي أفاعيل طبيعية ليس فيها فعل عرضي لأنه فاعل غير منفعل من فاعل آخر جزئي. فإذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت أفاعيله كلها طبيعية وليس شيء منها عرضيا لأنه إن عرض فيها عرض فلا يكون بغاية الإتقان والصواب.

[١٢٦]

فإن كان هذا هكذا قلنا إن جزء العالم الأعلى الذي هو الرئيس الشريف، لا ينفعل وإنما يفعل فقط؛ والجزء السفلي يفعل وينفعل جميعا: فيفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف. فأما الجرم السماوي والكواكب فلم تنفعل، وليست بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا بأنفسها من غير أن تنتقص من أجرامها وأنفسها لأن أجرامها باقية ثابتة على حال واحدة. فإن أَلفيت أن أجرامها تسيل، كقول القائل، فإن سيلانها يكون خفيا ولا يحس لقلته، وكذلك امتلاؤها يكون خفيا أيضا لا يُحسّ.

[127]

Biri şöyle dese: Efsun ve hile, şeylere ve özellikle de insanlara tesir ederse, takvalı, sadık ve fazilet sahibi bir kimsenin hali ne olur? Sihir ve onun dışındaki işinin ehli fizikçilerin yaptığı büyülerin ona etki etmesi mümkün müdür değil midir? **Deriz ki:** Takvalı, sadık ve fazilet sahibi kimse sihir ve efsun yapanlardan ilişen tabii etkileri kabul etmez, nefs-i nâtıka sayesinde acı veren fiillerden de etkilenmez, sihir ve efsundan gelen bir şey bu kimseyi korkutmaz ve güzel, razı olunmuş hâlinden de saptırmaz. Eğer etkilenirse -aşk ve benzeri kötü fiillerde etkisi bulunan büyücü olmaksızın- ancak âlemin parçalarının hayvanî olan kısmından etkilenir. Çünkü insana nefs-i nâtıka boyun eğmeksizin aşk etki etmez, dolayısıyla bu etkilerden bir kısmı nefs-i nâtıka dışında hayvanî nefiste bulunur; bu etkilerden bir kısmı da nefs-i nâtıka bu etkilere meyledip onları kabul etmedikçe kabul edilmez. Yoksa hayvanî nefis bu etkiyi tam olarak kabul edemez, aynı şekilde büyücülerin hayvanî nefiste istediği etkiyi yapabildiği gibi aynı şekilde nefs-i natıka büyücünün büyüsünün aksine büyüler ve behîmî nefisten gelen bu etkiyi reddedip onun kabulünü engellediği gibi, istediği kuvvetin de orada etki etmesine izin verir.

[128]

Ölümden, hastalıktan veya cisimlerden gelen etkilere gelince onları kabul eder ve onlar bu âlemin bir cüzü oldukları için orada etkide bulunur. Bir cüz "İlk kuvvet"ten yardım istemeksizin diğer cüzde etkide bulunamaz ki bu bayağı etkileri reddeder ve orada etki etmesine mâni olur; bu durumda o etkilerden kurtulmuş olur.

[129]

Cinlere[11] gelirsek, onlar kuvvetlerin etkilerini kabul eder, hisseder, düşünür, tabiatla efsunlanır, haz duyar, kendisine sesleneni özellikle de yeryüzü âleminde kendisine yakın olanı işitir ve karşılık verir: Ona ne kadar yakın olurlarsa, diğerlerinden daha hızlı bir şekilde karşılık verirler.

[11] Abdurrahman Bedevî'nin neşrinde "beş duyu" (*el-hâvâssü'l-hams*) olarak yer alan kelime, Grekçe pasajlarla birlikte yayımlanan *Greek into Arabic Web Application*'da "Cinler" (*el-cin*) şeklinde yer almaktadır. Grekçe Daimon'un (Δαίμονες) karşılığı olarak *cin* kelimesinin kullanılmasının, bağlam itibariyle daha doğru olduğundan hareketle bu kelime tercih edilmiştir. (ç.n.)

[١٢٧]

فإن قال قائل: إن كانت الحيل والرّقى تؤثر في الأشياء، ولا سيما في الإنسان، فما حال المرء الفاضل البارُّ التّقِي: أيمكن أن يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل التي يحتال أصحاب الطبيعيات، أم غير ممكن ذلك؟ – **لقلنا**: إن المرء الفاضل البار التقي لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من أصحاب السحر والرقى، ولا ينفعل من الأفاعيل المؤذية بنفسه الناطقة، ولا يهوله منها شيء ولا يُزيله عن حاله الحسنة المرضية. وإن انفعل فإنما ينفعل ما كان فيه من جزء بهيمي من أجزاء العالم من غير أن يكون الساحر يقدر على أن يؤثر فيه الآثار الرديئة كالعشق وما أشبهه، لأن العشق لا يؤثر في الإنسان إلا أن تنقاد له النفس الناطقة، وذلك أن من الآثار ما يقع في النفس البهيمية فتقبلها دون النفس الناطقة، ومنها ما لا يقبل إلا أن تكون النفس الناطقة تميل إلى ذلك الأثر وتقبله، وإلا لم تقدر النفس البهيمية على قبول ذلك الأثر قبولا تاما، كما أن صاحب الرقى يرقي ويؤثر في النفس البهيمية الأثر الذي أراد – كذلك النفس الناطقة ترقي بخلاف رقية الراقي فترد ذلك عن النفس البهيمية وتمنعها من قبوله وتبقى القوة التي أرادت أن تحل بها.

[١٢٨]

فأما ما كان من موت أو مرض أو آثار جرمية فإنها تقبلها وتؤثر فيها لأنها جزء من أجزاء هذا العالم، والجزء لا يفعل في الجزء إلا أن يستغيث بالقوة الأولى فترد عنه تلك الآثار الرديئة وتمنعها من أن تؤثر فيه، فينجو حينئذ منها.

[١٢٩]

فأما الجن[٢] فإنها تقبل آثار القوى وتحس وتذكر وتُرقى بالطبيعة وتلتذ وتسمع من الداعي وتجيبه، ولا سيما ما قرب منها من العالم الأرضي: فإن كل ما قرب منها أسرع إلى الإجابة من غيره.

---

٢ greek في نسخة عبد الرحمن بدوي «الحواس الخمس» بدل «الجن» أما في النسخة المحققة والمرفوعة على موقع into arabic web applications فقد تم ترجيح كلمة «الجن» والسياق يجعل من ترجيح كلمة «الجن» أقوى وأصح.

[130]

Başka bir şeye meyilli olan herkesin sihrin etkisini kabule açık olduklarının bilinmesi gerekir. Fakat sihri kabul eden kişi ancak ona meyli olan ve ona iştiyak duyan bir kimsedir, çünkü hızlı bir şekilde boyun eğip ondan kaçınmaz. Ancak başka bir şeye meyletmeyen, tersine sadece kendi zâtına meyleden, daima kendini temaşa eden ve onu nasıl düzelteceğini [düşünen] kimseye sihirbaz sihir yapamaz, rukye etki etmez ve herhangi bir hile türünün tuzağına da düşmez. Amel seviyesindeki herkes etki eder, ama etkisi düşünce alanında olmaz. Çünkü o, kendisine sihirden gelen etkileri amel ve hazlar yoluyla kabul eder. Böylece kendisinden haz aldığı fiiller onu harekete geçirir. Bunun delili hoşluk ve güzelliktir: Hoş ve güzel bir kadına, bir erkek düşünce olarak değil fiilî olarak ilgilenerek meylettiğinde, [kadın] erkeği herhangi bir büyücü sanatına ihtiyaç duymaksızın ve ona yapay bir sihir yapmaksızın tabii olarak cezbeder; böylece bakan kimseyi [o kadında bulunan] hoşluk ve güzellikle tabiatın bizâtihi kendisi büyüler, sonra o ikisini bir mekânda bir araya getirmeksizin ikisi arasında oluşan aşk ve sevgide birleştirir. Bazı şairlerin dedikleri gibi: "İyi ve güzel olan kimse tek olsa bile aslında çoktur." Bununla, onu gören her kimsenin seveceği ve onun hoşluk ve güzelliğinden ayrılmak istemeyeceği kastedilir. Böylece bu kimseyi sevenlerin sayısı çoktur ve dolayısıyla bu açıdan böyle bir kimse tek başına değil kalabalıkla birlikte sayılır. Fiilden sıyrılmış düşünce sahibi olan kimseye gelince o, ne büyücüden ne de sahte hile sahiplerinden etkilenir; sahte hile sahibiyle büyücü de tek demektir, çünkü onların arzuladığı şey tektir, hatta onlar birbirinin aynıdır –bu doğru bir sözdür ve onda bir eğrilik yoktur– böylece [fiilden sıyrılmış düşünce sahibi olan kimse] sadece yapılması gereken şeyleri söyler. Ancak fiili önüne, düşünceyi ise ardına koyan kimseye gelince o, kendisine değil ancak kendi dışındakilere bakar ve dolayısıyla çarpık sözler sarfeder; arzusu başkasına meyilli ve kalbi de arzusuna meyilli olduğu için bununla amel etmek gerekmemektedir. Kim böyle yaparsa başkasından etkilenir ve binbir türlü hile sebebiyle başkasına yönlendirilir.

[١٣٠]

وينبغي أن يعلم أن كل امرئ مائل إلى شيء آخر غيره فهو قابل آثار السحر. وإنما يقبل من السحر ما كان ميله إليه وهواه فيه لأنه ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع. فأما المرء الذي لا يميل إلى غيره، بل إنما يميل إلى ذاته فقط وإليها ينظر دائما وكيف يصلحها، فذلك المرء لا يمكن الساحر أن يسحره ولا تؤثر فيه الرقى ولا أن يحتال له بنوع من الحيل. وكل امرئ في حيز العمل يؤثر لا في حيز الرأي، لأنه يقبل الآثار العارضة له من السحر في طريق العمل واللذات فتحركه الأعمال التي يستلذها. والدليل على ذلك الحسن والجمال: فإن المرأة الحسنة الجميلة يجري إليها المرء العملي الذي لا يبغي الرأي فتجذبه جذبا طبيعيا من غير أن تحتاج إلى صناعة الساحر وأن تحتال له بشيء من الحيل الصناعية، وذلك أن الطبيعة هي التي سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها، ثم ألفت بينه وبينها، غير أنه لم تجمعهما في المكان، بل إنما ألفتهما بالمودة والعشق الذي صيرت فيهما. وقد قال بعض الشعراء: "إن فلانا الحسن الجميل، وإن كان واحدا، فإنه كثير" أراد بذلك أن كل من رأى فلانا أحبه ولم يرد مفارقته من جماله وحسنه، وإن الذين أحبوا فلانا كثير عددهم، وفلان إذن كثير ليس بواحد. فأما المرء ذو الرأي الذي قد ارتفع عن العمل فإنه لا يؤثر فيه ساحر ولا غيره من أصحاب الحيل الصناعية، وذلك أنه والساحر واحد أيضا لأنه والشيء الذي يراد واحد، بل هو هو – فهذا قول صحيح ولا اعوجاج فيه، وذلك أنه يقول من القول ما ينبغي أن يعمل به. فأما المرء الذي جعل العمل أمامه والرأي خلفه فإنه لا ينظر إلى نفسه لكنه ينظر إلى غيره ويقول قولا معوجا، ولا ينبغي أن يعمل به لأن هواه مائل إلى غيره وقلبه مائل إلى هواه. فمن فعل ذلك قبل الآثار من غيره وانجذب إلى غيره بحيلة من الحيل.

[131]

Bazı şeylerin birbirlerini çekiyor olmasının delili ebeveynlerin çocukların yetişmesine gayret sarfetmesi, yorgunluk ve bitkinlikle çocuklarının terbiyesi için zahmet çekmeleri; insanların [yakınlarını] evlendirmek istemeleri; bu konuda ve haz duyulan herşey için gayret etmeleri; insanların gece gündüz istediklerine kavuşana değin çalışmaları gibi pek çok konu çekici kuvvetin pek çok şeyde bulunmasının delilidir. Kızgınlık için olan fiillere gelince onlar da hayvanî hareketle harekete geçerler. Bizdeki fitrî yönetme sevgisi, önderlik ve idare etme isteğini harekete geçirir. Ne var ki bu istek çeşitli sâiklerden kaynaklanır: Onların bir kısmının başlangıcı korku olur, kişi bazen hakir görülmek ve küçümsenmekten gelen hüzün ve elem veren şeylerin etkilerinden sakınmak için yönetim talebinde çok isteklidir. Onlardan bazılarının başlangıcı da dünyaperest olanların arzuladığı gibi zenginlik ve mal mülk çokluğuna duyulan iştiyaktır. Bir başka kısmının başlangıcı ise fakirlik korkusu ve tabii ihtiyaçlardır, bundan dolayı insanlardan kim dünyayı arzularsa onun bahanesi tabii ihtiyaçlardır ve kendi bir şeye dayanmak ve ayakta kalmak zorundadır.

[132]

Biri şöyle söylese: İyi düşünceye sahip olan kimsenin büyünün etkisini kabul etmediği gibi aynı şekilde iyi amel sahibi olan kimse de büyünün etkisini kabul etmez. **Deriz ki:** Eğer bir kimse iyi amel sahibiyse ve övülmüş, iyi tertip edilmiş fiillerde bulunup onun dışındaki başka şeylere bulaşmazsa, büyünün etkilerine açık değildir. Çünkü o kimse, hakiki iyiye ulaşmayı arzular, bunun için çaba sarfedip yorulur, kendisini fiile zorlayan şeyi öğrenir ve yeryüzüne ait şeylere de iltifat etmez. Zira onun amacı aklî âleme ve oradaki ebedî hayata [ulaşmaktır]. Şayet amelî [olana değer veren] bir kimse olup yaptığı şeyde güzel şeyleri diliyor ve arzuluyorsa, sihrin etkilerine açık olur; zira o hakiki olan iyiyi bilmez. O ancak iyinin resmini ve gölgesini görmüştü ve onun gölgesini gerçek zannetti, böylece hakiki iyilikten vazgeçip, zannî iyiliği talep etmesinden dolayı büyücünün etkisine açık kaldı.

[١٣١]

والدليل على أن بعض الأشياء يجذب بعضا الآباء وحرصهم على تربية الأبناء والقيام عليهم بالنَصَب والتَعَب، وحِرص الناس على التزويج واجتهادُهم فيه وفي كل أمر يستلذونه، وكيف يَسعون ليلهم ونهارَهم حتى ينالوا ما أرادوا من ذلك – هذا وما أشبهه دالّ على تلك القوة الجاذبة في الأشياء. وأما الأعمال التي تكون من أجل الغضب فإنها تتحرّك بحركة بهيمية أيضا. وأما شهوة الرياسات والولايات فإنّها تهيجها محبة الرياسة الغريزية التي فينا. غير أن حركات هذه الشهوة شتى، وذلك أن فيها ما يكون بدؤه الفزع، وذلك أن المرء ربما كان حريصا على الرياسة لطلبها لئلّا يُسْتضام ويُستذل فيقبل الآثار المؤلمة المحزنة. ومنها ما يكون بدؤه الشوق إلى الغنى وكثرة الأموال وغير ذلك مما يشتاق إليه الدنياويُّون. ومنها ما يكون بدؤه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر، فإنّ من الناس من يحرص على الدنيا وتكون حجته ضرورة الطبيعة وأنه لا بد له من شيء يقيمها ويَعمِدها.

[١٣٢]

فإن قال قائل: إن المرء ذا العمل الحسن غير قابل لآثار السحر، كما أنّ ذا الرأي الحسن غير قابل لآثار السحر أيضا **قلنا**: إنه إن كان المرء ذو العمل الحسن يعمل الأعمال المنظومة الحسنة الممدوحة ولا يعدوها إلى غيرها فذلك المرء غير قابل لآثار السحر، لأنه إنما يحرص على نيل الحسن الحق ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشيء الذي يضطره إلى العمل ولا يلتفت إلى الأمور الأرضية، وإنما وُكْده العالم العقليّ والحياة الدائمة التي هناك. وإن كان المرء العملي يعمل وهو يريد حُسن الأشياء التي يعملها ويشتاق إليها قبِل آثار السحر لأنه جهل الحسن الحق، وإنما رأى رسم الحسن وظِله وظن أنه الحسن الحق فسحرته الأمور عند طلبه الحسن المظنون وتركه الحسن المحقوق.

[133]

Özetle şunu söylüyoruz: Her kim geçici bir fiili yaparsa ve onu kalıcı zannederek bu fiilini muhafaza ederse, [hiçbir zaman] hakiki fiili bilemez ve kötü şeylere tâbi olur. Kötü şeylere tâbi olmasının sebebi tabiatın dış görünüşlerinin güzelliği ve büyülü olmasıdır. O kimse, yeryüzüne ilişkin tabii şeylerin dış görünüşünü güzel ve hoş olarak gördüğü için, onu gerçek zanneder ve şiddetle onu arzular. Bundan dolayı her kim kendisinde hayır olmayan bir şeyi gerçekten hayırlıymış gibi talep ederse, bu kimse hayvanî şehvet için talepte bulunmasından dolayı gerçekten büyülenmiştir. Kim böyle yaparsa, şeyler onu farketmeden istemediği şeylere yöneltir. Bu ise şüphesiz büyünün ta kendisidir.

[134]

Ancak yeryüzüne ilişkin şeylere boyun eğmeyen ve orada iyi ve hayrın bulunmadığını bilen kimse büyülenmez, hile ve efsundan da etkilenmez. Çünkü o ebedî olan şeyi bilir ve sadece onu ister, onu arzular. Hak üzerine sabit olarak duran odur ve yeryüzüne ilişkin şeyler onu kendisine çekmeye güç yetiremez, çünkü sadece o, bu âlemde tek başına olduğunu görür ve kendisi dışında başka bir şey de görmez. Tek başına bu sıfat ve hâle sahip bir kimse kendi zâtına bakar ve bakışını kendi zâtına eşlik eden başka bir şeye de çevirmez. Böylece tabiatın etkisinden bir şeyi almaya kabil olmayıp aksine tabiata üstün gelip ondan tamamen farklılaştığı için bizâtihi kendisi tabiatı büyüleyip etkiler ve sadece bu kimse tabiatın büyüsünden kurtulur.

[135]

Anlattıklarımızdan ortaya çıktı ve doğrulandı ki bu âlemin parçalarından her biri göksel cisimlerden tabiatı ve heyeti nispetince etkilenir, gücü oranında da bunun dışında etkide bulunur, tıpkı bazı canlıların diğer bir kısmından etkilendiği, tabiatı ve uzvunun şekli nispetinde birbirlerine etkide bulundukları gibi. Onun parçalarından her biri diğerini etkiler ve aynı zamanda diğerlerinden etkilenir, çünkü canlının parçalarından bazıları sözün etkisini kabulü göre isimlendirilir ve bazıları ise zanaat etkisini kabulüyle işlev görür.

Altıncı kısım Allah'ın yardımı ve başarısıyla tamamlandı.

[١٣٣]

ونقول بقول مختصر: إنه من عمل العمل الداثر فظن أنه باق وأبقى بذلك العمل، – فإنه قد جهل العمل الحق واتبع الأمور السيئة. وإنما يتبعها لأن الطبيعة سحرية بما فيها من ظاهر حسنها، لأنه لما رأى ظاهر الأشياء الأرضية الطبيعية حسنة بهية ظنّ أنه هو الحقّ وطلبه طلبا شديدا. فمن طلب الشيء الذي لا خير فيه بأنه الخير الحق فذلك مسحور بحق؛ وإنما سحرته الأشياء لأنه طلبها لشهوة بهيمية. فمن يعمل ذلك قادته الأشياء إلى حيث لم يرد وهو لا يعلم. فهو السحر بعينه لا يشك فيه أحد.

[١٣٤]

وأما المرء الذي لا ينقاد للأمور الأرضية ويعلم أن الحسن والخير ليس فيها، فذلك وحده هو الذي لا يسحر ولا يؤثر فيه الرقى والحيل، لأنه إنما يعلم الشيء الدائم وإياه يطلب وعليه يحرص، وهو المرء الثابت القائم على الحق، وهو الذي لا تقدر الأشياء الأرضية أن تجره إليها، لأنه إنما يرى أنه في العالم وحده وليس شيء آخر غيره. وإذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا إلى ذاته أيضا لا ينقل بصره إلى غير ذاته تصحبه – فذلك المرء وحده هو الذي ينجو من السحر الذي للطبيعة التي هو غير قابل لشيء من آثارها، بل هو الذي يسحرها ويؤثر فيها لاستعلائه عليها ومباينته لها.

[١٣٥]

فقد بان وصحّ مما ذكرناه أن كل جزء من أجزاء هذا العالم ينفعل من الأجرام السماوية على نحو طبيعته وهيئته ويفعل في غيره على نحو قوته، كما تنفعل أجزاء الحي بعضها من بعض ويفعل بعضها في بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته، وكل جزء من أجزائه يفعل في صاحبه وينفعل من غيره، وذلك أن من أجزاء الحيّ ما هو يسمّى بقبول أثر فعل الكلام، ومنها ما هو يعمل بقبول أثر فعل الصنعة.

تم الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Üsûlûcyâ Kitabından Rubûbiyet Hakkındaki Yedinci Mîmer

Şerefli Nefis Üzerine

[136]

Diyoruz ki: Kıymetli ve şerefli nefis şayet yüce âlemini terkederek bu bayağı âleme düştüyse bile, bunu kendisinden sonraki varlıklara yüksek kabiliyeti ve kuvvetinin bir türüyle sûret vermek ve yönetmek için yapmıştır. Bayağı âlemdeki varlıklara sûret verip düzenledikten sonra bu âlemden hemen kurtulduysa ve kendi âlemine hızlı bir şekilde döndüyse, bu âleme düşüşünden herhangi bir şekilde zarar görmemiştir, aksine ondan istifade etmiş olmalıdır. Zira nefis, aklî âlemde hareketsiz yüce fonksiyonları ve fiilleri [bayağı] âlemin üzerinde görüntükten ve kuvvetini gerçekleştirdikten sonra bu âlemden şeyin ve o şeye ait tabiatın bilgisini öğrenerek istifade etmiş oldu. O, işlevlerini ortaya koymasa, kuvvetlerini gerçekleştirmese ve gözle görülür bir hâle dönüşmeseydi ondaki bu kuvvetler ve işlevler geçersiz olurdu ve görünmediğinden, gizli kaldığından nefis, faziletleri ve sağlam fiilleri unuturdu. Şayet bu böyle olsaydı nefis, kendi kuvvetini ve yüceliği bilmezdi. Çünkü fiil, ancak görünür olması sonucunda gizli kuvvetin açığa çıkmasıdır. Eğer nefsin kuvveti gizli olup ortaya çıkmamış olsaydı bozulurdu ve sanki hiç var olmamış gibi olurdu.

بسم الله الرحمن الرحيم

« الميمر السابع من كتاب أثولوجيا » وهو القول على الربوبية

في النفس الشريفة

[١٣٦]

ونقول إنّ النفس الشريفة السيدّة، وإن كانت تركت عالمها العالي وهبطت إلى هذا العالم السفلي، فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصوِّر الآنية التي بعدها ولتدبِّرها. وإن أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها إياه وصارت إلى عالمها سريعا لم يضرّها هبوطها إلى هذا العالم شيئا بل انتفعت به، وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفةَ الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها وتراءت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي. فلولا أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيّرتها واقعة تحت الإبصار، لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلا ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة إذ كانت خفية لا تظهر. ولو كان هذا هكذا لما عُرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها، وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها. ولو خَفِيَت قوة النفس ولم تظهر، لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة.

[137]

Bunun böyle olduğunun delili mahlûkattır. Zira kâinat görülebilir şekilde güzel, şaşaalı ve rengârenk olduğunda, ona bakan akıllı bir kimse onun dış görünüşündeki süsünden etkilenmez, tersine onun bâtınına bakar ve onu son derece mükemmel bir şekilde vareden yaratıcıya şaşırır ki O yaratıcının hüsn, güzellik ve yetkinlik dolu olan bu gibi işlevleri yaptığı için olağanüstü güzel ve kuvvetinin sonsuz olduğuna şüphe yoktur.

[138]

Şayet şanı yüce yaratıcı sadece kendisi var olduğu halde, var olanları yaratmamış olsaydı, var olanlar saklı kalır ve onların güzelliği, değeri açık seçik olmazdı. Eğer bu tek varlık kendi zâtında dursaydı; gücünü, kuvvetini ve nurunu alıkoysaydı, ne sabit olan varlıklar ne de yok olmaya tâbi dönüşen varlıklar var olurdu. Bir tarafından yaratılan ve şu an içinde bulunduğu hâl üzere olan şeylerin çokluğu olmazdı; sebepler sonuç çıkartmadığı gibi oluş ve varlığın yoluna sevketmezdi, dolayısıyla sabit olan şeyler ile oluş ve bozuluşa tâbi bulunan geçici şeyler olmazdı. Böylece ilk olan Bir, hakiki illet olamazdı. Oysa şeylerin sebebi, gerçek sebep, gerçek nur ve gerçek iyilik iken, şeylerin var olmaması nasıl mümkün olur?!

[139]

Eğer ilk olan bir böyle ise yani hakiki sebepse, o halde onun sebeplisi de hakiki sebepli olmalıdır. Şayet nur hakiki ise bu nuru alabilen de hakiki bir kābil demektir. O hakiki bir iyi ise [bilindiği üzere hakiki] iyi taşar, dolayısıyla üzerine feyiz akıtılan da hakikidir. Eğer bu böyleyse, yaratıcının tek başına bulunması ve nurunu kabul edecek değerli bir şeyi yani "*aklı*" yaratmaması mümkün olmadığı gibi, benzer şekilde aklın da tek başına olması ve değerli kuvvetini, gücünü ve parlayan nurunu kabul edecek bir şey tasvir etmemesi mümkün değildir, bundan dolayı"*nefsi*" meydana getirdi. Yine aynı şekilde nefsin bu yüce aklî âlemde tek başına olması ve etkilerini kabul eden bir şeyin olmaması uygun değildir; bu yüzden nefis, yüce kuvveti ve fiilleri görülsün diye bu bayağı âleme düştü. Bu her tabiatın fonksiyonunu icra etmesi, kendi altında bulunanları etkilemesi, şeyin etkilenir olması ve kendisinden üstteki yüce olandan gelen şeylerin etkilerini kabul etmesi için gereklidir. Zira yukarıda bulunan şey altındakine etkide bulunur ve zayıflık bakımından en son şeyde, neredeyse fiili görünmeyene kadar, aklî ve tabii şeylerden hiçbiri fiilini icra etmeksizin durmaz.

[١٣٧]

والدليل على أن هذا هكذا: الخليقة، فإنها لما صارت حسنة بهية كثيرة الوشْي متقنة واقعة تحت الأبصار صار الناظر إليها إذا كان عاقلا لم يَعجَب من زُخْرُف ظاهرها، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارئها ومبدعها فلا شكّ أنه في غاية الحسن والبهاء لا نهاية لقوته إذ فعل مثل هذه الأفاعيل الممتلئة حسنا وجمالا وكمالا.

[١٣٨]

فلو أن الباري– عز وجل! لم يبدع الأشياء وكان وحده فقط لَخفيت الأشياء ولم يكن حسنها وبهاؤها ظاهرا بيِّنا. ولو أن تلك الآنية الواحدة وقفت في ذاتها وأمسكت قوتها وفعلها ونورها لما كان شيء من الأشياء من الآنيّات الباقية ولا من الآنيات المستحيلة الداثرة – موجودا، ولما كانت كثرة الأشياء المبتدَعة من الواحد على ما هي عليه الآن، ولما كانت العِلل تخرج معلولاتها ولا تسلكها مسالك الكون والآنيّات. فإذا لم تكن الأشياء الدائمة والأشياء الداثرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة، لم يكن الواحد الأول علة حقا. وكيف يمكن أن لا تكون الأشياء موجودة، وعلتها علة حقٌّ ونور حقٌّ وخير حقٌّ؟!

[١٣٩]

فإن كان الواحد الأول كذلك، أي علة حقا، فإن معلولَها معلولٌ حق. وإن كان نورا حقا فقابل ذلك النور قابل حق. فإذا كان خيرا حقا، والخير يفيض، فالفائض عليه حق أيضا. فإن كان هذا هكذا ولم يكن من الواجب أن يكون الباري وحده ولا يخلق شيئا شريفا قابلا لنوره، أي «العقل» – كذلك لم يكن من الواجب أن يكون العقل وحده، ولا يصوّر شيئا قابلا لِفِعْلِه وقوته الشريفة ونوره الساطع؛ فصور لذلك «لنفس». وكذلك لم يكن ينبغي أن تكون النفس في ذلك العالم الأعلى العقلي وحدها ولا يكون شيء قابل لآثارها، فمن أجل ذلك هبطت إلى العالم السفلي لتُظهِر أفعالَها وقوتَها الكريمة. وهذا لازم لكل طبيعة: أن تفعل أفاعيلها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها وأن يكون الشيء ينفعل ويقبل الآثار من الشيء الذي يليه علُوّا، وذلك أن الشيء الأعلى يؤثر في الشيء الذي هو أسفل، وليس شيء من الأشياء العقلية ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل إلّا أن يكون الشيء آخِرَ الأشياء ضعفا لا يكاد فعله يتبين.

[140]

Tabii şeylerin fiilini icra etmeden duramamasının delili toprağa bırakılan tohumdur. Öyle ki tohum sanki cismi olmayan ruhanî bir şeymişçesine ağırlığı ve kemmiyeti olmayan bir mekândan başlar; kendi zâtından çıkana değin fiilini icra etmeye devam eder, böylece o kendi fiilini yapar, kendi sûretini verir, kendi zâtına dönen bu sûrette bulunur, onda "yüce etkin logoslar" ayrık değil de yapışık bir şekilde bulunduğu için bu sûret gibi olanları devamlı olarak tekrarla yapar. Ne var ki bu, görme alanımızın dışında gizli bir şekilde bulunur, böylece tohum bundan sonra fiilini yaptığında ve gözümüzle görülür hâle geldiğinde, oluşturma ve fiilini icra etmeden kendi zâtında sabit durması zorunlu olmayan şaşırtıcı büyük kuvvet ortaya çıkar. Bu böyleyse, yüce aklî şeylerin[12] etkisini zayıf bir şekilde kabul eden veya fâilin etkisini kabulü zayıf olmasından dolayı başka bir şeyi etkilemeyen şeyler dışında kendi zatında kuvvetleri ve etkileri hapsedip sürekli olarak onların fonksiyonlarını icra etmeyerek aklî yüce şeylerin durmasının zorunlu olmaması daha doğrudur.

[141]

Eğer bu böyleyse deriz ki: Nefis, yüce şerefli kuvvetiyle bu âlemin tamamının üzerine taşar. Hareketli olsun ya da olmasın herhangi bir cisimsel şey nefsin kuvvetinden yoksun olmadığı gibi onun tabiatı da iyiliğin dışında değildir. Cisimlerden her biri nefsin iyiliğini ve kuvvetini, kendi alış güçleri nispetince elde eder. Öyleyse deriz ki: Heyûlâ ilk hissî şey olduğundan nefsin etkisinin bulunduğu ilk etki heyûlâdadır. O, bu ilk hissî şeylerden olduğu için ilk olarak nefisten iyiliği almayı haketti, buradaki hayırdan kastım sûrettir. Bundan sonra duyusal olan her bir şey, bu iyiliğin kabulüne göre, kendi kuvveti nispetince elde eder.

[12] Bu cümlede Abdurrahman Bedevî'nin ötre ile harekelediği unn (أُن) kelimesi yerine, mastar yapan en-(أن) edatı mâna olarak tercih edilmiştir. (ç.n.)

[١٤٠]

والدليل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تقف ولا تسلك مسلك الفعل – البذر الذي يُستودع بطن الأرض: فإن البذر يبدأ من مكان لا قدر له ولا وزْن له كأنه شيء روحاني ليس بجرم، فلا يزال يسلك مسلك الفعل حتى يخرج من ذاته، وذلك أنه فعل فعله وصوّر صورته فهو كائن في تلك الصورة راجع إلى ذاته قائم على أن يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لأن فيه «الكلمات العالية الفواعل» لازقة لا مفارقة، إلا أنها خفية لا تقع تحت أبصارنا؛ فإذا فعل فعله ووقع تحت أبصارنا بانت قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب أن تقف في ذاتها ولا تسلك مسلك الكون والفعل، فبالحرى أن لا يكون من الواجب أن تقف الأشياء العظيمة العقلية وتحبس قوتها وآثارها وتحصرها في ذاتها حصرا وأن لا تجري مجرى الفعل دائما إلّا أن[٣] تأتي الشيء الذي لا يقدر على قبول آثارها إلّا قبولا ضعيفا ولا أن تؤثّر في شيء آخر لقلة قبوله أثر الفاعل.

[١٤١]

فإن كان هذا هكذا، قلنا إن النفس تفيض قوتها على هذا العالم كله بقوّته العالية الشريفة، وليس شيء من الأشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة بعادم لقوة النفس ولا بخارج من طبيعتها الخيرُ. وإنما ينال كل جرم من الأجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخير. فنقول: إن أول أثر تؤثّره النفسُ إنما تؤثره في الهيولى لأنّها أول الأشياء الحسية. فلما كانت أوَّلَ الأشياء الحسية استوجبت أن تنال الخير من النفس أولا، وإنما أعني بالخير الصورةَ؛ ثم ينال بعد ذلك كل واحد من الأشياء الحسية من ذلك الخير على نحو قوته لقبول ذلك الخير.

[٣] في نسخة عبد الرحمن بدوي «أُنٌّ» بدل «أنْ» ولكننا رجحنا «أنْ» نظرا للسياق العام للكلام.

[142]

Deriz ki: Heyûlâ nefisten sûreti kabul ettiğinde tabiat meydana geldi, sonra tabiata sûret verip zorunlu olarak onu, oluşa kābil kıldı. Tabiat oluşa kābil olmuştur zira onda nefsanî güç ve yüce sebepler var edilmiştir. Sonra aklın fiili tabiatta ve oluşun başlangıcında durdu. Dolayısıyla oluş, sûret veren aklî sebeplerin sonuncusu, var edenlerin de ilkidir. Tabiata gelmeden önce cevherlere sûret veren fâillerin sebeplerinin durması mümkün değildir. İlk illet sebebiyle böyle oldu, zira O, aklî varlıkları oluş ve bozuluşa tâbi yersel sûretleri biçimlendiren fâil sebeplere dönüştürdü. Dolayısıyla duyulur âlem ancak aklî âlem ve bu âlemde bulunan aklî cevherler için bir işaret, onların yüce kuvvetinin, yüce faziletlerinin ve iyiliğinin kaynayıp taşmasının ve fokurdayıp akmasının izahıdır.

[143]

Deriz ki: Aklî olan şeyler hissî olanlarla bir arada bulunur. İlk olan yaratıcı ise aklî ve hissî bir şeyle bir arada bulunmaz, aksine o bütün her şeyi bir arada tutandır, ancak aklî olan şeyler aracısız olarak ilk varlık tarafından meydana getirilmesinden dolayı gizlidir; hissî olan şeyler ise yok olup giden şeylerdir, çünkü onlar hakiki varlıkların yansıması ve taklididir. Çünkü sürekli sabit aklî şeyler gibi devamlı olmak için oluş ve çiftleşmeyle sürekliliklerini ve hayatiyetlerini sağlarlar.

[144]

Deriz ki: Tabiat aklî ve hissî olmak üzere iki kısımdır. Nefis aklî âlemde bulunduğunda daha faziletli ve şerefli olur, bayağı âlemde bulunduğunda ise orada bulunan cisim sebebiyle daha aşağı ve daha bayağı olur. Nefis aklî âlemden gelen aklî bir varlık olsa bile, onun hissî âlemden bir şeyleri elde etmesi ve orada bulunması gerekir, çünkü nefsin tabiatının hem hissî hem de aklî âlemle irtibatı vardır. Bundan dolayı nefsi, aklî âlemi terkedip bu âlemde bulunduğu için kınamaya ve yermeye gerek yoktur. Çünkü o her iki âlem arasında bulunur. Nefis eğer ilâhî şerefli cevherlerden biri olsa bile, o bu cevherlerin sonuncusu ve duyusal tabii cevherlerinse ilki olması nedeniyle içinde bulunduğu hâl üzere olmuştur. Nefis duyusal tabii âleme komşu olduğu için kendi faziletlerini tabii âlemden sakınması ve onun üzerine taşmaması kendisine yakışmazdı. Bu yüzden kuvvetleriyle duyusal âlemin üzerine taştı ve onu son derece güzel süslerle bezedi; bazen de duyusal âlemin kınanmış bayağı hallerinden birine karışmaktan sakındırılmadığı ve sakınmadığı takdirde onun bayağılıklarından etkilendi.

[١٤٢]

ونقول: لما قبلت الهيولى الصورةَ من النفس حدثت الطبيعةُ ثم صورت الطبيعة وصيّرتها قابلة للكون اضطرارا. وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لِما جُعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية. ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون. فالكون آخر العلل العقلية المصورة وأول العلل المكونة. ولم يكن يجب أن تقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل أن تأتي الطبيعة. وإنما كان ذلك كذلك من أجل العلة الأولى التي صيرت الآنيات العقلية عللا فواعل مصورة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد، فإِن العالم الحسي إنما هو إشارة إلى العالم العقلي وإلى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يَغْلِي غَلَيَانا ويفور فورا.

[١٤٣]

ونقول: إن الأشياء العقلية تلزم الأشياء الحسية، والباري الأول لا يلزم الأشياء العقلية والحسية بل هو المُمْسِكُ لجميع الأشياء، غير أن الأشياء العقلية هي آنيّات خفية لأنّها مبتدعة من الآنية الأولى بغير توسّط، و < أما> الأشياء الحسية فهي آنيات داثرة لأنّها رسوم الآنيات الحقية ومثالها؛ وإنما قوامها ودوامها بالكون والتناسل كي تبقى وتدوم، شَبَهاً بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة.

[١٤٤]

ونقول: الطبيعة ضربان: عقلية وحسية. والنفس إذا كانت في العالم العقلي كانت أفضل وأشرف، وإذا كانت في العالم السفلي كانت أخس وأدنى من أجل الجسم الذي صارت فيه. والنفس، وإن كانت عقلية ومن العالم العقلي، فلا بد لها أن تنال من العالم الحسي شيئا وتصير فيه لأن طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسي. فلا ينبغي أن تُذَم النفس ولا تُلام على ترك العالم العقلي، وكينونتها في هذا العالم لأنّها موضوعة بين العالَمين جميعا. وإنما صارت النفس على هذه الحال لأنّها، وإن كانت جوهرا من تلك الجواهر الشريفة الإِلاهية، فإِنها آخر تلك الجواهر وأوّل الجواهر الطبيعية الحسية. فلمّا صارت مجاورة للعالم الطبيعي الحسي لم يكن في الواجب أن تمسك عنه فضائلها ولا تفيضها عليه. فلذلك فاضت عليه قواها وزيّنته بغاية الزينة، وربما نالت من خساسته، وذلك إلّا أن تحذر وتتحرّز من أن يشوبها شيء من حالاته الدنية المذمومة.

[145]

Deriz ki: Nefsin duyulur âlem üzerine taşması ve onu süslemesi zorunlu olduğunda, sadece dışını süslemekle yetinmedi, aksine içini de süsledi. Kuvvetlerle ve etkin logoslarla şeyin bilgisini talep edeni şaşırtıp nutku tutulacak şekilde etkiledi. Bunun böyle olduğunun yani nefsin cisimlerin içini dışlarından daha fazla süslemesinin delili, nefsin cisimlerin dışında değil içinde bulunmasıdır. Bunun tahkiki de nefsin fonksiyonlarını dışarıdan değil içeriden gösteriyor olmasıdır. Böylece biz bazen bitkilerin ve onların dışında hayvanî büyüme yetisine sahip şeylerin dış görünümlerinde bir hoşluk ve güzellik olmadığını ve fakat fazla zaman geçmeden onun içinden ilginç meyvelerin, güzel kokuların ve fevkalâde güzel renklerin ortaya çıktığını görürüz. Şayet nefis, tabii cisimlerin içine girip tabiatı sürekli ve çeşitli şaşırtıcı fonksiyonlarla etkilemeseydi; cisimler hızlı bir biçimde bozulup yok olurdu, onlardan geriye bir şey kalmazdı, şimdiki durumunda olduğu gibi meyve de veremezdi. Böylece nefis cismin letâfetini, güzelliğini ve tabiatın etkisini gördüğünde, şerefli kuvvetiyle onun üzerine taştı ve sürekli dikkat çektiğim üzere şaşırtıcı fiillerini icra edebilmek için etkin logosları onun içinde var kıldı.

[146]

Deriz ki: Nefis cismin içine dahil olmuş olsa bile, oradan çıkıp ayrılma, yüce aklî âlemine gitme ve iki âlemi birbirine bağlama gücüne sahiptir. İki âlem ile nefsin faziletleri birbirine bağlandığında, tecrübe sonucusunda o âlemin kıymetini bilir ve dolayısıyla şerefli yüce faziletleri doğru bir biçimde anlar ve o âlemin bu âlemden üstün olduğunu bilir. Nefsin tabiatı zayıf olduğunda bir şeyi deneyip tecrübe ederek bildiğinde; kendisinin iyiye dair marifetini bilgi ve açıklık bakımından artırır, bu da bir şeyi tecrübe olmaksızın sadece bilgi seviyesinde bilmesinden daha iyidir.

[١٤٥]

ونقول إنه لما كان الواجب على النفس أن تفيض قواها على هذا العالم الحسي وأن تزينه لم تِكْتَفِ بأن زينت ظاهره، بل عرضت في باطنه وأثرت فيه من القوى والكلمات الفواعل ما يتحيّر له طالب معرفة الأشياء ويَكلُّ عن وصفها النطق عليها. والدليل على أن هذا هكذا، أعني أن النفس زينت باطن الأجرام أكثر من ظاهرها، هو أنها ساكنة في باطن الأجرام لا في ظاهرها. وتحقيق ذلك أنها إنما تظهر أفاعيلها من داخل لا من خارج، وذلك أنّا ربما رأينا النبات وغيره من الأشياء النامية الحيوانية ليس بظاهرها حسن ولا بهاء، فلا تلبث أن تنبعث من داخلها الألوان الحسنة البهية والأراييح الطيبة والثمار العجيبة. فلولا أن النفس استبطنت الأجرام الطبيعية وأثّرت فيها آثارها العجيبة الكثيرة الأفاعيل دائما، أعني الطبيعة، لفسد الجرم سريعا وفني ولم يكن يبقى ولا يثمر كالذي هو عليه الآن، وذلك أن النفس لما رأت بهاء الجسم وزينته وأثر الطبيعة فيه أفاضت عليه قوتها الشريفة وصيرت فيه الكلمات الفواعل لتفعل الأفاعيل العجيبة التي نبهت الناظر إليها.

[١٤٦]

ونقول إن النفس، وإن كانت قد استبطنت الجرم، فإنها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها إلى عالمها العالي العقليّ وتقرين العالَمَيْن، قادرة. فإذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علمت فضلَ ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العالية الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم. وذلك أنه إذا كانت ضعيفة الطبيعة وجربت الشيء وعلمته بالتجربة، فإن ذلك مما يزيدها بمعرفة الخير علما وبيانا، وهو خير من أن تكون تعلم الشيء بعلم فقط لا بالتجربة.

[147]

Deriz ki: Akıl kendinde tam kuvvete ve taşan nura sahip olduğu için kendi zâtında durmaya güç yetiremez, fakat o ya yüce olana ya da bayağı olana doğru bir yönelme ve hareket ihtiyacı duyar; yüce olana yönelip kendisinden yukarıda bulunana nurunu veremez, çünkü yukarısında ilk yaratıcı bulunduğundan yukarısında sonradan meydana gelen bir şey yoktur ki nurunu ona yöneltebilsin. Bu yüzden ilk yaratıcı tarafından konulan zorunlu bir yasayla bayağı olana yönelir; nurunu ve kuvvetini kendinden aşağıda bulunanlara nefse ulaşıncaya kadar taşırır, nefse ulaşınca durur ve devam etmez. Çünkü nefis tekraren söylediğimiz gibi aklî âlemin sonudur.



[148]

Akıl nefise düştüğünde ve onun üzerinde yapacağını yaptığında nefisle diğer fonksiyonlar arasını serbest bırakır ve tekrar dönüp ilk sebebe ulaşmak üzere yücelere yükselir ve orada durur, aşağılara tekrar inmez. Zira akıl tecrübeyle bilir ki orada bulunmak ve O'na yani ilk sebebe bağlı olmak nur, kuvvet ve diğer faziletlerinden daha iyi ve daha faydalıdır. Nefis de aynı şekilde nur, güç ve diğer faziletlerle dolu olduğuna göre, bu faziletler nefsi fiil [sahasına] teşvik ettiği için kendi zâtında durmaya güç yetiremez. Dolayısıyla bayağı olana meyleder, yüce olana yönelmez, çünkü akıl nefsin faziletlerinin sebebi olduğundan, nefsin faziletlerinden herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Nefis yukarıya yönelmeyip bayağı olana meylettiğinde altında yer alanların tümüne nurundan ve diğer faziletlerinden taşırır, bu âlemi nur, güzellik ve hoşlukla doldurur. Nefis bu hissî âleme yapacağını yaptıktan sonra kendi aklî âlemine geri döner, oraya tutunur ve bırakmaz; kendisinde şüphe olmayan bir bilgiyle aklî âlemin hissî âlemden daha şerefli ve daha asil olduğunu bilir; sonra aklî âlemi temaşa etmeye devam eder ve kesinlikle bu âleme dönmeyi özlemez.

[١٤٧]

ونقول: كما أن العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة التامة والنور الفائض، لكنه يحتاج إلى الحركة والسلوك إما عَلوا وإما سُفلا، ولا يقوى على أن يسلك عَلوا فيفيض نوره على ما فوقه لأنّه ليس فوقه شيء مبدَع فيفيض عليه نوره لأن الذي فوقه إنما هو المبدع الأول، فمن أجل ذلك سلك سفلا بالناموس المضطر الذي جعل فيه المبدع الأول وأفاض نوره وقوته على الأشياء التي تحته إلى أن بلغ النفس فلما بلغها وقف، ولم يتعدّها، لأن النفس هي آخر العالم العقلي – كما قلنا مرارا.

[١٤٨]

فلما هبط العقل إلى أن صار إلى النفس وأثر فيها ما أثر خلّى بينها وبين سائر الأفاعيل، ورجع أيضا فصعد علوا إلى أن بلغ العلة الأولى ووقف هناك ولم يهبط سفلا لأنّه علم بالتجربة أنّ المكث هناك والتعلق به أي بالعلة الأولى أفضل وأكثر فائدة من النور والقوة وسائر الفضائل. كذلك النفس لما كانت ممتلئة نورا وقوة وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف في ذاتها لعلة أن تلك الفضائل فيها تشويقها إلى الفعل؛ فسلكت سفلا ولم تسلك علوا لأن العقل لم يكن يحتاج إلى شيء من فضائلها لأنّه هو علة فضائلها. فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سفلا فأفاضت من نورها وسائر فضائلها على كل ما تحتها وملأت هذا العالم نورا وحسنا وبهاء. فلما أثرت في هذا العالم الحسي ما أثرت كرّت راجعة إلى عالمها العقلي وتمسكت به ولزمته وعلمت علما لا شكّ فيه أن العالم العقلي أكرم وأشرف من العالم الحسي وأدامت النظر إليه ولم تشتق الرجوع إلى هذا العالم البتة.

[149]

Deriz ki: Nefis, bu bayağı duyusal varlıklarda bulunduğunda, nuru az ve kuvveti zayıf varlıklara ulaşmış olur. Böylece nefis bu âlemde eylemde bulunduğunda ve şaşaalı etkilerle orayı etkilediğinde, bu etkilerin çözülüp hızlı bir şekilde dağılmasını istemez, çünkü etkiler sûretlerdir ve sûreti veren sûrete varlık vermediğinde yavaş yavaş söner, bozulup yok olur. Öyle ki onun güzelliği görünmez ve sûreti verenin hikmeti ve kuvveti anlaşılmaz. Bu böyle olduğuna ve nefsin bizâtihi kendisi bu âlemde şaşırtıcı etkilerde bulunduğuna göre nefis bu etkilerin kalıcı olması için gayret sarfeder. Zira nefis kendi âlemine geri döndüğünde oradaki güzelliği, nuru ve gücü temaşa eder; o nur ve güçten alır ve bu âleme ileterek bu kuvvet, hayat ve nurla orayı donatır. Nefsin durumu budur, bu şekilde bu âlemi bırakmaz ve orayı yönetir.

[150]

Bu husustaki görüşümüzü açıklamak, sabit kılmak ve bildirmek istiyoruz. **Deriz ki:** Ne küllî nefis ne de bizim nefislerimiz bu bayağı duyusal âleme tamamıyla düşer. Bilakis onlardan bir kısım aklî âlemde kalır ve oradan ayrılmaz, çünkü bir şeyin yokolup zâtını yitirmesi dışında kendi âleminden tam anlamıyla ayrılması mümkün değildir. Nefse gelince o, bu âleme düştüyse de kendi âlemiyle bağı devam eder, çünkü o âlemde tamamen yok olmaksızın bu âlemde bulunması mümkün olabilir.

[151]

Bir kimse niçin bu âlemi duyumsadığımız gibi öteki âlemi de duyumsamıyoruz? **Diye sorsa, deriz ki**: Çünkü duyusal âlem bize baskın olduğu, nefislerimiz bu âlemin kınanmış arzularıyla dolu olduğu ve bu âlemin bulunan gürültü ve patırtısını çokça işittiğimiz için aklî âlemi duyumsamıyoruz ve nefsin oradan bize getirdiği şeyleri de bilmiyoruz. Bu âlemin üzerine çıktığımız ve onun bayağı arzularını terkedip halleriyle meşgul olmadığımız zaman aklî âlemi ve nefsin oradan bize gönderdiklerini duyumsama imkânımız olur. Bunun sonucunda nefis aracılığıyla aklî âlemi ve oradan bize düşen şeyleri duyumsarken, nefsin bazı parçalarında var olan şeyleri tamamıyla bu nefise gelmeden önce duyumsayamayız. Buna örnek şehvettir. Biz şehveti, şehvânî nefis gücünde bulunmaya devam ettiği müddetçe hissetmeye güç yetiremeyiz. Fakat şehvet; duyusal ile fikrî ve zihinsel kuvvetlere geçince hissedebiliriz, aksi takdirde bu iki kuvvete geçmeyince şehvânî nefis gücünde uzun zaman bulunsa da hissedemeyiz.

[١٤٩]

ونقول: إن النفس إذا صارت في هذه الأشياء الحسية الدنيّة وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة القليلة النور، وذلك أنها لما فعلت في هذا العالم وأثرت فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب أن تحلها فتدثر سريعا لأنّها رسوم والرسم إذا لم يمده الراسم بالكون اضمحل وفسد وانمحى، فلا يتبين جماله فيبطل ولا تبين حكمة الراسم وقوته. فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي أثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم، احتالت أن تكون هذه الآثار باقية. وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه أبصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة وألقته إلى هذا العالم فأمدته بالنور والحياة والقوة. فهذه حال النفس، وعلى هذا تدبِّر حال هذا العالم وتلزمه.

[١٥٠]

ونريد أن نبين رأينا في ذلك ونثبته ونخبره **فنقول**: إن النفس لا تهبط بأسرها إلى هذا العالم السفلي الحسي: لا النفس الكلية ولا أنفسنا، لكنه يبقى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه لأنه لا يمكن أن يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة إلا بفساده والخروج من ذاته. فالنفس، وإن كانت هبطت إلى هذا العالم، فإنها متعلقة بعالمها لأنه قد يمكن أن تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم.

[١٥١]

فإن قال قائل: فَلِم لا نحس بذلك العالم كما نحس بهذا العالم؟ – **قلنا**: لأن العالم الحسي غالب علينا وقد امتلأت أنفسنا من شهواته المذمومة، وأسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللغط فلا نحس بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما تؤدي إلينا النفس منه. وإنما نقوى على أن نحس بالعالم العقلي وبما تؤدي إلينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنيّة ولم نشتغل بشيء من أحواله. فنحن نقوى على أن نحس به وبالشيء الهابط علينا منه بتوسُّط النفس، ولا نقدر أن نحس بالشيء الكائن في بعض أجزاء النفس قبل أن يأتي ذلك على النفس كلها – كالشهوة: فإننا لا نقوى أن نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية. فإذا هي سلكت إلى القوة الحسية وإلى القوة الفكرية والذهنية أحسسناها، وأما قبل أن تصير في هاتين القوتين فإنها لا نحس بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا.

[152]

Deriz ki: Her bir nefis ulvî olarak akılla ve süflî olarak cisimle irtibatlı bir şeye sahiptir. Küllî nefis, gücünün bir kısmıyla bıkmadan usanmadan küllî cisimlerin tümünü yönetir. Çünkü nefis, nefislerimizin bedenlerimizi yönettiği gibi düşünerek idare etmez, aksine düşünüp taşınmaya dayanmayan bir aklî ve küllî nizamla yönetir. Bu ancak böyle olur, zira o üzerinde farklılık bulunmayan küllî bir cisim olduğu ve bir parçası tamamına benzediği için, [küllî nefis] düşünmeksizin onu yönetir. [Küllî nefis] farklı mîzaçları ve birbirine benzemeyen uzuvları yönetmiyor ki farklı düşüncelere ihtiyaç duysun; fakat o cisim, uzuvları birbirine benzeyen bitişik tek bir cisimdir, kendisinde farklılık bulunmayan tek bir tabiattır. Bu cüzi bedenlerimizde yer alan cüzi nefse gelince, o da şereflidir ve bedenleri de şerefli bir şekilde yönetir. Ne var ki onun yönetmesi düşünüp taşınmayla olduğundan, ancak yorulup zahmet çekerek yönetir. Nefsin düşünüp taşınmasının sebebi, duyunun dış dünyadaki şeylere bakmak sûretiyle nefsi meşgul etmesi ve bunun yanı sıra tabiattan kaynaklanan şeylerden nefse bulaşanların nefiste acı ve ızdırap oluşturmasıdır. Dolayısıyla bu şeyler onu habersiz kılar, hayale yöneltir ve bakışını kendi zâtına çevirmesine ve nefsin aklî âlemde kalan kısmına iletmesine mâni olur. Çünkü kınanan şehvet ve süflî hazlar gibi bayağı şeyler ona üstün gelmiş ve bu duyusal âlemin hazlarını elde etmek için ebedî şeyleri reddetmiştir. Fakat nefis kendisinde sabit kalmayarak geçici hazlara yönelmeye başladığı için hakiki hazdan uzaklaştığını bilmedi. Nefis geçici duyusal şeyleri ve duyuyu reddetme hususunda güçlenirse ve onlara bağlanmazsa, bu bedeni yorulmaksızın daha kolay bir şekilde yönetir ve küllî nefse benzemeye başlar, böylece onun davranışında ve yönetiminde küllî nefisle aralarında sanki hiçbir farklılık ve ihtilâf yokmuş gibi olur.

Allah'ın yardımıyla yedinci bölüm tamamlandı.

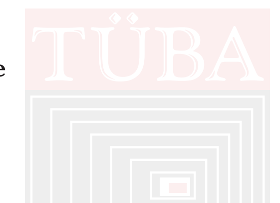
[١٥٢]

ونقول: إن لكل نفس شيئا يتصل بالجرم سفلا ويتصل بالعقل علوا. والنفس الكليّة تدبر الجرم الكلي ببعض قوتها بلا تعب ولا نَصَب، لأنها لا تدبّره بالفكرة كما تدبر أنفسنا أبداننا، بل إنما تدبره تدبيرا عقليا كليا لا فكرة ولا روية. وإنما صارت تدبره بلا روية لأنه جرم كلي لا اختلاف فيه وجزؤه شبيه بكله، وليست تدبر مزاجات مختلفة، ولا الأعضاء غير متشابهة فتحتاج إلى تدبير مختلف، لكنه جرم واحد متصل متشابه الأعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها. فأما النفس الجزئية التي في هذه الأبدان الجزئية فإنها شريفة أيضا تدبر الأبدان تدبيرا شريفا، غير أنها لا تدبرها إلا بتعب ونَصَب لأنها إنما تدبرها بفكرة وروية. وإنما صارت تُروِّي وتفكر لأن الحس قد شغلها بالنظر إلى الأشياء الحسية وأدخل عليها الآلام والأحزان بما يورد عليها من الأشياء الخارجة من الطبيعة. فهذه الأشياء تُغْفِلها وتخيلها وتمنعها من أن تلقي بصرها إلى ذاتها وإلى جزئها الباقي في العالم العقلي؛ وذلك أن الأمور الدنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنية فرفضت أمورها الدائمة لتنال برفضها لذات هذا العالم الحسي وهي لا تعلم أنها قد تباعدت من اللذة التي هي لذة حق، إذ صارت إلى اللذة الداثرة التي لا بقاء لها ولا ثبات. فإن قويت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الداثرة ولم تتمسك بها دبَّرت هي هذا البدن بأهون السعي بغير تعب ونصب، وتشبّهت بالنفس الكلية وكانت كهيئتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف.

تم الميمر السابع بعون الله تعالى

Sekizinci Mîmer

Ateşin Niteliği Üzerine



[153]

Ateşin niteliği de toprağın niteliği gibidir. Zira ona benzeyen diğer şeylerde olduğu gibi ateş de heyûlâdaki bir logostur. Ateş bir fâili olmaksızın kendiliğinden var olmadı ve bazı kimselerin zannettikleri gibi cisimlerin birbirlerine sürtünmesiyle de olmadı. Her cisim ateşi ihtiva ettiğinden dolayı duyusal cisimlerin sürtünmelerinden ateş meydana gelir, dolayısıyla cisimler birbirlerine sürtündüğünde ısınırlar ve ısındıklarında ateş ortaya çıkar, fakat ateş onlardan kaynaklanmaz. Heyûlâ da bilkuvve ateş değildir, ateşin sûretini de vermez. Fakat heyûlâda ateşin ve sair şeylerin sûretlerini veren aktif bir logos vardır, heyûlâ bu fiili kābildir, onda bulunan bu logos, heyûlâdaki ateş sûretini ve diğer göksel sûretleri veren küllî nefsin ta kendisidir. Bu nefis, ateşin canlılığı ve ondaki logostur; aslında bu ikisi tek bir şeydir yani canlılık ve logos. Bu yüzden Eflâtun basit cisimlerin her birinde bir nefsin var olduğunu dile getirdi ki bu nefis duyularımıza konu olan ateşin gerçek fâilidir. **Eğer bu böyleyse deriz ki:** İşte buradaki ateşi yapan şey ancak ateşsel bir canlılıktır ve hakiki ateş odur. Öyleyse bu ateşin üzerinde bulunan yüce âlemdeki ateş, "ateş" olarak adlandırılmaya daha layıktır. Eğer o hakiki bir ateşse, canlılık olması kaçınılmazdır ve onun canlılığı bu ateşin canlılığından daha yüce ve şereflidir. Çünkü bu ateş, oradakinin heykelidir.

الميمر الثامن

في صفة النار

[١٥٣]

وصِفَةُ النار هي مثل صفة الأرض أيضا. وذلك أن النار إنما هي كلمةٌ ما في الهيولى وكذلك سائر الأشياء الشبيهة بها. والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل، ولا هي من احتكاك الأجسام كما قد ظن قوم؛ وإنما تظهر النار من احتكاك الأجسام الحسية لأن في كل جسم نارا فإذا احتكت الأجسام بعضها ببعض سخنت، فإذا سخنت ظهرت منها النار، وليست النار منها. وليست الهيولى أيضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار، لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة سائر الأشياء. والهيولى قابلة لذلك الفعل، والكلمة التي فيها هي النفس الكلية التي تقوى أن تصوِّر في الهيولى نارا وسائر الصور السمائية. وهذه النفس إنما هي حياة النار وكلمة فيها؛ وكلتاهما شيء واحد: أعني الحياة والكلمة، ولذلك قال أفلاطون إن في كل جرم من الأجرام المبسوطة نفسا، وهي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس. **فإن كان هذا هكذا قلنا** إن الشيء الذي يفعل هاهنا النار إنما هي حياة ما نارية وهي النار الحقية. فالنار إذا التي فوق هذا النار في العالم الأعلى هي أحرى أن تكون نارا. فإن كانت نارا حقا فلا محالة أنها حياة، وحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار، لأن هذه النار إنما هي صنم لتلك النار.

[154]

Yüce âlemde bulunan ateşin canlılık olduğu açıklandı ve doğrulandı. Bu canlılık, buradaki ateşin canlılığını ayakta tutandır. Aynı şekilde su ve hava da orada daha kuvvetli olarak bulunur ve bu ikisi burada olduğu gibi orada da canlıdır; ne var ki orada daha fazla canlıdırlar zira o hayatın bizâtihi kendisi burada olanlar üzerine canlılığı feyzeder.

[155]

İşte buradaki dört unsurun canlı olmalarının delili unsurlardan doğan şeylerdir. Sudan, havadan ve ateşten canlı doğabilir, havada meydana gelen canlılar biraz daha çok ve daha bârizdir. Suda doğan canlılar ise âşikârdır, ancak ateşte meydana gelen canlılar biraz daha gizli saklıdır. Ayrıca unsurların ateşte doğan canlılar üstünde etkisi yoktur. Aynı şekilde havadaki canlıya da suyun ve toprağın etkisi olmaz. Bunun delili, et ve ete benzer diğer organlar gibi bizdeki ıslaklıklardan oluşan şeylerdir. Zira et katı bir kandır ve duyu sahibidir, bu etin kaynağı olan kan ise hissetmez, aynı şekilde bedenin diğer bütün unsurları hissetmez, onlardan mürekkep olan bedense hisseder ve etkilenir.

[١٥٤]

فقد بان وصح أن النار التي في العالم الأعلى هي حياة، وأن تلك الحياة هي القيّمة بالحياة على هذه النار. وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيّان كما هما في هذا العالم، إلّا أنهما في ذلك العالم أكثر حياة، لأن تلك الحياة هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا – الحياة.

[١٥٥]

والدليل على أن الأسطقسات التي هاهنا حية الأشياء التي تتولد منها. وذلك أنه قد يتولد من النار حيوان، ومن الماء والهواء حيوان، والحيوان الذي يتولد في الهواء أكثر قليلا وأبين. وأما الحيوان الذي يتولد في الماء فإنه بيّنٌ، غير أن الحيوان الذي يتولد في النار خفيّ قليل، وأن الحيوان الذي يتولد في النار لا يؤثر فيه الأسطقسات، فكذلك الحيوان الذي في الهواء لا يؤثر فيه الماء والأرض. والدليل على ذلك الأشياء المكونة من الرطوبات التي فينا مثل اللحم وسائر الأعضاء الشبيهة به. وذلك أن اللحم إنما هو دم جامد، واللحم ذو حس، والدم الذي كان منه اللحم لا يحس؛ كذلك كل سائر أسطقسات البدن لا يحس، والبدن المركب منها يحس وينفعل.

[156]

Bu durum bizim tasvir ettiğimiz gibiyse, kaldığımız yere dönüp **deriz ki**: Bu duyu âleminin tamamı öteki âlemin sûret ve heykelidir. Eğer bu âlem canlıysa ilk âlemin de canlı olması daha doğru olur. Eğer bu âlem mükemmel ve yetkinse, öteki âlemin daha yetkin ve daha mükemmel olması daha doğru olur. Zira bu âleme canlılığı, gücü, yetkinliği ve sürekliliği taşıran o âlemdir. Şayet yüce âlem olağanüstü mükemmelse orada bulunan şeyler kaçınılmaz olarak tamamıyla burada da bulunur. Ancak defalarca söylediğimiz gibi yüce âlemdekiler daha şerefli ve yüce bir türdedir. Dolayısıyla orada hayat sahibi bir gökyüzü vardır, tıpkı bu gökyüzünde olduğu gibi orada da gezegenler bulunur ve burada gördüğümüz gibi onların aralarında bir ayrılık olmayıp aksine onlar tek bir ışıktır; bu da onların cismanî olmadığı anlamına gelir. Orada çorak olmayan toprak vardır ve orası canlı ve mâmurdur; yine hayvanların tamamı ve buradaki yeryüzü tabiatı orada da vardır. Orada hayatta olan dikilmiş bitkiler vardır, orada denizler, içinde canlıların yaşadığı akıp giden nehirlerin ve suda yaşayan hayvanların tamamı mevcuttur; orada hava da vardır ve orada buradaki havaya benzeyen canlılar vardır; orada var olanların hepsi canlıdır: Nasıl canlı olmasın! Onlar salt canlı âlemdedir ve kesinlikle ölüm orayı bozmaz! Oradaki canlıların tabiatı buradakilerin tabiatı gibidir, ancak oradaki tabiat hayvanî olmayıp aklî olmasından dolayı buradakinden daha yüce ve şereflidir.

[١٥٦]

فإن كان هذا على ما وصفنا، رجعنا إلى ما كنّا فيه **وقلنا**: إن هذا العالم الحسي كلّه إنما هو مثال وصنم لذلك العالم. فإن كان هذا العالم حيا فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حيا. وإن كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتمّ تماما وأكمل كمالا، لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والدوام. فإن كان العالم الأعلى تاما في غاية التمام فلا محالة أنّ الأشياء هناك كلها التي هاهنا، إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف كما قلنا مرارا. فَثَمّ سماء ذات حياة، وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء، غير أنها نور واحد، وليس بينهما افتراق كما نرى ها هنا، وذلك أنها ليست جسمانية. وهناك أرض ليست ذات سباخ، لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الأرضية التي ها هنا، وفيها نبات مغروس في الحياة، وفيها بحار وأنهار جارية وما يجري جريانا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها، وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء. والأشياء التي هناك كلها حية: وكيف لا تكون حية، وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة! وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات، إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية البتة.

[157]

Bir kimse sözümüzü inkâr edip şöyle söylese: Canlılık, gökyüzü ve zikrettiğimiz sair var olanlar yüce âlemde nasıl bulunabilir? **Deriz ki:** Yüce aklî âlem kendisinde bütün var olanların bulunduğu yetkin bir canlıdır. Yetkin ilk yaratıcı tarafından meydana getirilmiştir, dolayısıyla bütün akıllar ve bütün nefisler oradadır. Oradaki şeylerin hepsi sanki hayatla dolup da taşıyormuşçasına hayatla ve zenginlikle dolu olduklarından orada kesinlikle yoksunluk ve ihtiyaç söz konusu değildir. Bu şeylerin hayatı ancak tek bir pınardan kaynaklanıp sürer, sanki sadece tek bir sıcaklık ve tek bir rüzgâr gibi değil bilakis onlar bütün niteliklerde bulunan ve kendisinde bütün tatları barındıran bir tek nitelik gibidir. **Diyoruz ki**: Orada sen tatlının, şarabın lezzetini ve tada sahip olan diğer şeylerin tadını ve kuvvetlerini, ayrıca güzel kokuya sahip olan diğer şeylerin, gözle görülebilen bütün renklerin, dokunarak hissedebileceğin bütün varlıkların, işitme ile duyabileceğin şeylerin yani bütün beste ve ritim çeşitlerinin, özetle duyuya konu olan şeylerin tümünü tek bir nitelikte bulursun. Bu nitelik hayvanî ve aklî olduğundan vasfettiğimiz şekilde bütün nitelikleri kuşattığı için, zikrettiğimiz üzere bütün bunların hepsi basit tek bir nitelikte bulunur. Ayrıca birbirine karışmaksızın, birbilerini yok etmeksizin hiçbir şey onun sınırının dışında kalmaz, aksine hepsi orada korunmuş ve sanki onlardan her biri orada tek tek bulunuyormuş gibidir.

[158]

Orada var olanlar, basit olsalar da, sen cismanî olan şeylerin büyüyüp arttığı gibi büyüyüp artmaksızın onları ancak pek çok nitelikle rengârenk bezenmiş olarak bulursun. Oradaki akıl kendisinde hiçbir şey olmayan bir şeymiş gibi basit değildir, nefis de orada bu nitelikte basit değildir, aksine oradaki akıl, nefis ve diğer şeylerin her birine uygun olan sıfatların tamamıyla rengârenk bezenmiş olarak basittirler.

[١٥٧]

فمن أنكر قولنا وقال: مِنْ أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسماء وسائر الأشياء التي ذكرنا؟ – **قلنا**: إن العالم العقلي الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء. أُبْدِع من المبدِع الأول التام: ففيه كل نفس وكل عقل. وليس هناك فقر ولا حاجة البتة، لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غِنىً وحياة كأنها حياة تغلي وتفور. وجَرْي حياة تلك الأشياء إنما ينبع من عين واحدة، لا كأنها حرارة واحدة وريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية، يوجد فيها كل طعم. **ونقول** إنّك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأكوان الواقعة تحت اللمس، وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع أي اللحون كلها وأصناف الإيقاع، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس – هذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة، على ما وصفنا، لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفنا ولا تضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض، ويفسد بعضها ببعض، بل كلها فيها محفوظة، كأن كل واحد منها قائم على حدة.

[١٥٨]

والأشياء التي هناك، وإن كانت مبسوطة، فإنّك لا تجد شيئا منها إلا وهو مُوَشًّى بكثرة الصفات التي فيه، من غير أن يعظم أو يربو كما تعظم الأشياء الجسمانية وتربو. والعقل الذي هناك ليس بمبسوط كأنه شيء لا شيء فيه، ولا النفس التي هناك مبسوطة على هذه الصفة، بل العقل والنفس وسائر الأشياء التي هناك مبسوطة موشاة بجميع الصفات الملائمة لكل واحد.

[159]

Bir şeyin hem sıfatlarla donanmış olması hem de basit olması ancak ikincinin ilklerinden yani bileşik duyusal olanlardan değil, ilkin ilklerinden yani canlı şeylerden olduğunda olur. Bununla son ilklerden olan ilkin fiilinin tek, basit yani tek bir güce sahip olmasını kastediyorum. Ancak ilkten kaynaklanan ilk fiile gelince, o pek çoktur yani pek çok kuvvete sahiptir. Bunun sebebi şudur: İlk sebebe yakın olan her bir şeyin fonksiyonları daha belirgin ve daha çok olur, ondan ne kadar uzaklaşırsa onun fonksiyonları o kadar daha az ve zayıf olur. Zira akıl sürekli olarak, tek bir hal üzere ve birbirine benzeyen düzlemsel hareketlerle[13] hareket eder. Akıl, hareketlerinden bir tanesi üzerinde kalmaz, aksine o hareketlerinin toplamıdır. Onun cüzi hareketi de bir tane değildir aksine o da çoktur. Ne var ki hareket son şeye yaklaşınca azalır ve öyle ki tek bir güce sahip basit bir şey olur. Aklın hareketinin ilki ile sonu arasında bulunan hareketlerin her biri, kendi altlarında yer alan hareketlerin tamamında bulunur. Son harekete gelince sanki o bir çizgi yani cüzleri birbirine benzeyen ve aralarında bir farklılık bulunmayan katı bir cisim gibidir. Aklın son hareketinde çokça yetkinlik bulunmaz, zira onda canlılığa yol açacak bir harerekete geçirici başka bir kuvvet yoktur. Dolayısıyla fiil sahibi olmayan şey ile aklın son hareketi arasında bir farklılık yoktur. Bu hareket, -yani aklın son hareketini kastediyorum- pek çok şeyi bir araya getiren bir canlılık değildir, fakat aksine tek bir şey üzerinde gerçekleşen bir canlılıktır. Bu yüzden duyulara konu olan somut bir şahsiyet olur. Bu nedenle somut olan şeyin tamamında canlılık yoktur. Bir şey aklî olduğunda tamamının canlı olması, canlı olmayan şeyin de onda bulunmaması gerekir.

[13] Yüce âlemde sağa, sola, öne, arkaya, yukarıya ve aşağıya şeklinde yönsel bir hareket olmadığı gibi; artma, eksilme, yer değiştirme, oluş ve bozuluş şeklindeki hareketler de söz konusu değildir. Dolayısıyla aklın hareketinden ancak "mecâzen" söz etmemiz mümkündür, bu nedenle "aynı düzlemde", "eşit seviyede" gerçekleşen bir hareket türü olarak *harekât müsteviye*'yi "düzlemsel hareket" şeklinde çevirmeyi uygun gördük. (ç.n.)

[١٥٩]

وإنما يكون الشيء موشى بالصفات وهو مبسوط إذا كان من الأوائل الأولى أي الحيوانية ولم يكن من الأوائل الثانية أي الحسية المركبة أعني بذلك أن فعل الأول الذي من الأوائل الأخيرة واحد مبسوط أي ذو قوة واحدة، وأما فعل الأول الذي من الأولى فكثير، أي ذو قوة كثيرة. والعلة في ذلك أن كل شيء يقرب من العلة الأولى كانت أفاعيله أبين وأكثر، وكلما يبعد عنها كان أقل وأضعف. وذلك أن العقل يتحرك دائما بحركات مستوية يشبه بعضها بعضا وعلى حالة واحدة. وليس ينفرد العقل بواحد من حركاته، بل هو جميع حركاته. وحركته الجزئية أيضا ليست بواحدة لكنها كثيرة أيضا. إلا أنه كلما قربت الحركة من الشيء الأخير قلّ حتى يكون شيئا واحدا مبسوطا ذا قوة واحدة. والحركات الكائنة بين أول حركة العقل وآخر حركاته كل واحد منها في جميع الحركات التي تحتها. فأما الحركة الأخيرة فكأنها خطّ ما، أي جرم صلب متشابه الأجزاء لا اختلاف فيها. وحركة العقل الأخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة، وذلك أنه ليست فيها قوة أخرى تهيجها إلى أن تفعل حياة، فليس بينها وبين الشيء الذي لا فعل له – اختلاف. وهذه الحركة، أعني حركة العقل الأخيرة، ليست حياة تجمع أشياء كثيرة لكنها حياة واقعة على شيء واحد، فلذلك صارت شخصية واقعة تحت الحس، ولذلك صار الشيء الشخصي ليس هو كله حياة. وينبغي إذا كان الشيء عقليا أن يكون كله حياة، وأن لا يكون فيه شيء ليس بحيّ.

[160]

"**Diyoruz ki**: Aklın hareketleri cevherlerin bizâtihi kendileridir. Aklın fiili olmanın dışında akıldan sonra yer alan herhangi bir cevher yoktur. Ancak akıl hakiki ilk olan fâilin fiili olduğundan, akıl hareketleriyle cevherleri meydana getirir. Bu yüzden onun dışındaki şeyler değil bizâtihi o, bu kuvvete sahip oldu. Akıl cevherlerde hareket eder ve cevherler bu hareketlere tâbidirler. Hakk, hakkın mecrasında hareket eder ve bu alanın dışına çıkmaz. Bu mekân sadece akla aittir ve orası sade bir basitliğe değil, aksine süslenmiş bir basitliğe sahiptir. Akıl orada durmaksızın devamlı hareket edendir, eğer durursa kesinlikle fiilde bulunamaz ve zaten fiilde bulunmazsa o kesinlikle akıl da olamaz. Aklın fiilde bulunmaması mümkün değildir. Aklın fiili ancak bir harekettir ve dolayısıyla onun hareketi de aklîdir, diğer cevherlerin hareketlerinin hepsi tamamlayıcıdır. Her bir cevher ve canlılık ancak aklın hareketlerinden kaynaklanır. Aklın cevheri kendi altında yer alan tüm cevherlerin ve aklın canlılığı kendi altında bulunan tüm canlılığın koruyucusudur. Akıl ya da canlı olsun, oradan yola çıkan herşey canlılığın yolunu takip eder ve oradan canlı olan şeylere uğrar. Tıpkı bu yeryüzünde yola çıkanın yeryüzüne uygun yolda ilerlediği ve birbirinden çok farklı olsa da tamamı yeryüzüne dair olan şeylere uğradığı gibi, aynı şekilde kim bu canlılılar âleminde bir yol tutarsa ancak canlının izinde ilerlemiş olur. Ona ilişen şeyler de canlıdır ve bu canlılar âlemindeki yolu takip eden canlıdır, ancak aşama aşama çeşitli canlılık yollarını izler. Ne var ki bu canlı çeşitli yolları izlemiş olsa da bayağı âlemdekinin aksine başlangıcından ayrılmaksızın yolun sonuna ulaşır. Dolayısıyla herhangi bir yolu takip eden yolcu, yeryüzüne ait bu yolda son noktaya ulaştığında, başlangıcından ve bu yoldaki her bir parçadan ayrılır, sadece en sonunda bulunur, bununla üzerinde bulunduğu yeri kastediyorum.

[١٦٠]

ونقول: إن حركات العقل هي جواهر. وليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل إلّا وهو من فعل العقل. وإنما يفعل العقل الجواهر بحركاته لأنه أول فعل الفاعل الأول الحق، فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره. والعقل يتحرك في الجواهر، والجواهر تبع للحركات. وإنما يتحرك الحق في مضمار الحق ولا يخرج من ذلك المضمار، وهذا الموضع إنما هو موضع للعقل وحده، ليس هذا الموضع بمبسوط كأنه بسيط ساذج، لكنه مبسوط موشّى، والعقل دائم الحركة فيه لا يسكن، وإن سكن لم يفعل البتة. فإن لم يفعل لم يكن عقلا البتة. ولا يمكن أن لا يفعل العقل. وفعله إنما هو حركة، فحركته عقلية، وحركة سائر الجواهر هي متممة بجميعها. وكل جوهر وكل حياة إنما هو من حركات العقل. فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التي تحته، وحياة العقل حافظة لكل حياة تحتها. وكل سالك هناك – عقلا كان أو حياة – فإنه يسلك في مسلك حيوانيّ وممرّه على أشياء حية. وكما أن السالك في هذه الأرض إنما يسلك في مسلك أرضي والأشياء التي يمر بها إنما هي أرضيّة كلها وإن كان ذلك كثيرا مختلفا – كذلك مَن سلك في تلك الأرض الحيوانية إنما يسلك في مسلك الحياة، والأشياء التي يمر بها هي حياة أيضا والحي سالك في تلك الأرض الحيوانية وإنما يسلك ضروبا من طرق الحياة طرقا بعد طرق. غير أنه وإن سلك ضروب تلك الطرق فإنما يسلكها إلى أن يأتي إلى آخرها من غير أن يفارق أولها، خلاف ما يكون ها هنا في العالم السفلي: فإنما السالك طريقا ما إذا صار في موضع آخر من هذا الطريق الأرضي فارق أوله وجميع أجزاء ذلك الطريق، وإنما يكون في آخره فقط، أعني في الموضع الذي هو فيه.

[161]

Canlılar âlemindeki yolcu ise orada en uç noktaya başlangıçtan ayrılmaksızın ulaşır; başlangıcı, sonu ve bu ikisi arasındaki kısım bir tek anda gerçekleşir. Çünkü o bu yeryüzünde [her noktada aynı şekilde] bir yolu takip etmezse, bu yeryüzünün bir kısmında daha çok diğer bir kısmında daha az olursa ya da bir kısmı diğer bir kısmında bulunursa, aklî ya da canlı olsun oradan yola çıkan bu yeryüzünde bilfiil bulunmamış olur. Fakat o bilkuvve akıl ya da canlılık olursa, oluş ve bozuluşa tâbi eksik bir varlık olmuş olur. Ancak bilfiil akıl veya canlılığa gelirsek bu ikisi her akledilirde ve her canlıda eşit bir şekilde bulunur. Eğer bu böyleyse deriz ki: Şeylerin hepsi akıldan [kaynaklanır] akıl [bizâtihi] şeylerdir. Akıl olduğunda şeyler de olur, şeyler olmadığında akıl da olmaz. Ancak şeylerin sıfatlarının tamamı akılda bulunduğundan akıl şeylerin tamamı [demektir]. Akılda ona uygun olan şeyi yapan dışında bir sıfat bulunmaz. Böylece akılda başka bir şeyin oluşuna mutabık olan dışında başka bir şey yoktur.

[162]

Biri şöyle söylese: Aklın sıfatları başka bir şeye değil sadece kendisine aittir ve kesinlikle ondan ayrılmaz. **Deriz ki:** Sen aklın bu hal üzere olduğunu varsaydığında, bununla onu sınırlandırmış ve onu bayağı, kıymetsiz ve yeryüzüne ait bir cevher gibi değerlendirmiş olacaksın. Çünkü akıl kendi zâtını aşmaz ve onun sıfatları da sanki onun bütününü oluşturuyor hale gelmiştir. Bu durumda akılla duyuyu ayıran bir şey bulunmayacaktır. Akıl ve duyunun bir tek şey olması ise çok çirkin ve imkânsız bir şeydir. Bu sözümüzü aklî örneklerle temsil ederek ortaya koyabiliriz, böylece aklın nasıl olduğunu, onun bir tek fert olmayı kabul etmeyişini ve başka bir şeyin onun birliği gibi bir tekliğe sahip olmadığını öğrenmiş oluruz. Aklı, hayvanî ya da nebatî küllî sûretlerden hangi tür örnekle açıklamak istesen; bir olsun ya da olmasın onların hepsini bildiğinde, bu örneklerden her birinin tek olsa bile, çeşitli ve çok farklı şeylerle süslenmiş olduğunu öğrenmiş olursun.

[١٦١]

وأما السالك في أرض الحياة فإنه يسلك إلى أقصى تلك الأرض من غير مفارقة منها لأولها، ويكون في أولها وآخرها وفيما بين ذلك في حالة واحدة. فإنه وإن لم يسلك في تلك الأرض مسلكا سواء، وكان في بعض تلك الأرض أكثر سلوكا وفي بعض أقل، وكان في بعضها دون بعض – لم يكن السالك في تلك الأرض، عقلا كان أو حياة، عقلا بالفعل وحياة بالفعل، لكنه يكون عقلا أو حياة بالقوة، فيكون ناقصا واقعا تحت الكون والفساد. فأما العقل أو الحي الذي بالفعل فهما في كل معقول وكل حياة بالسواء. فإن كان هذا هكذا، قلنا إن الأشياء كلها من العقل، والعقل هو الأشياء، فإذا كان العقل كانت الأشياء، وإذا لم تكن الأشياء لم يكن العقل. وإنما صار العقل هو جميع الأشياء لأنه فيه جميع صفات الأشياء، وليس فيه صفة إلا وهي تفعل شيئا مما يليق بها، وذلك أنه ليس في العقل شيء إلا وهو مطابق لكون شيء آخر.

[١٦٢]

فإن قال قائل: إن صفات العقل إنما هي له لا لشيء آخر وليست تجاوزه البتة – **قلنا**: إن صيَّرْتَ العقل على هذه الحال كنت قد قصَّرْتَ به وصيرته جوهرا دنيئا خسيسا أرضيا، إذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كتمامه فقط، ولا يكون شيء يفرق بين العقل وبين الحسّ. وهذا قبيح محال: أن يكون هو والحس شيئا واحدا. وقد نقدر أن نمثّل قولنا هذا بأمثال عقلية فنعلم كيف العقل وأنه لا يرضى أن يكون واحدا مفردا ولا يكون شيء آخر واحدا كوحدانيته، وأي الأمثال تريد أن تمثله به: الصورة الكلية النباتية، أو الحيوانية، فإنّك إن وجدت هذه كلها واحدا ولا واحدا علمت أن كل واحد منها، وإن كان واحدا، فإنه موشى بأشياء كثيرة مختلفة.

[163]

Bir şeyin heyûlâsındaki etkin logosa gelince o, şayet bir tek olsa bile pek çok farklı niteliğe sahiptir. "Yüz" gibi tek olan bir şeyin, çokluğa dönüştüğünü söylüyorum: "Yüz" tek bir organ olsa da içinde bulunan logos yüzün bir kısmını göze, bir kısmını buruna ve bir kısmını da ağıza dönüştürür. Burun da aynı şekildedir. Burun bir tek şey gibi [düşünülse de] o salt olarak tek başına bulunmaz, aksine sinirler, damarlar ve kıkırdaklardan oluşmuş pek çok şeyden mürekkeptir. Damarlar da aynı şekilde bir tek şeymiş gibi görünse de, o da kandan ve bedenin ona benzeyen dört unsurundan oluşmuştur. Kan da aynı şekilde bir tek şey gibi olsa da, farklı şeylerden mürekkeptir. Bu "en ilk" olan ve yalnızca basit niteliğe sahip olan heyûlâ ve sûrete ulaşana kadar böyle olur.

[164]

Böylece akıl hem bir hem de bir olmayandır. Ne var ki ondaki bu nitelik daha önce zikrettiğimiz cismanî niteliklerden daha yüce, daha şerefli ve daha üstün bir niteliktir. Bundan ötürü akıl birdir ve çoktur [bununla birlikte] onun çokluğu bedendeki çokluk gibi değildir aksine o pek çok şeyi yapabilme gücününe sahip olan bir logosu barındırması bakımından çoktur. Akıl tek bir şekle sahiptir. Fakat onun şekli aklî bir şekildir ve akıl ancak kendi şekliyle kuşatılmıştır. Zâhirî ve bâtınî şekillerin tamamı ondan taşar. Aklın altında yer alan kuvvetler ve fiil de bu logostan taşar. Aklın bölünmesi cismin bölünmesi gibi değildir. Cismin bölünmesi dışa doğru düz bir çizgi şeklinde olur, fakat aklın bölünmesi sürekli içe doğru yani şeylerin içinde olur.

[165]

Canlıların ve akılların tamamının [küllî] akılda bulunduğunu söyleriz, böylece onlar orada bölünürler ve akıldaki bölünme şeylerin orada bulunmasından ve oraya yerleştirilmesinden değildir, aksine akıl bu şeylerin fâilidir; bununla beraber o, şeyleri bir tertip ve nizamla birbiri ardına yapmaktadır. İlk fâile gelirsek o, aracısız olarak yaptığı şeylerin tamamını, birlikte ve tek bir seferde meydana getirir.

[١٦٣]

وأما الكلمة الفاعلة في الهيولى للشيء فهي، وإن كانت واحدة، فإنها مختلفة الصفات – أقول: إنها تصيِّر الشيء الواحد كثيرا مثل الوجه: فإنه وإن كان جثة واحدة فإن الكلمة التي فيه تصير بعض الوجه عينا وبعضه أنفا وبعضه فما. والأنف أيضا، وإن كان واحدا، فإنه ليس بواحد محض لكنه مركب من أشياء كثيرة: من عروق وعصب وغضروف. والعروق أيضا، وإن كانت واحدة، فإنها أيضا مركبة من عناصر البدن الأربعة كالدم وما يشبهه. والدم أيضا، وإن كان واحدا، فإنه أيضا مركب من أشياء أخر. وهذا يكون على هذه الصفة إلى أن يبلغ الأوائل الأولى: الهيولى والصورة، التي هي بسيطة وحدها.

[١٦٤]

فكذلك يكون العقل واحدا ولا واحدا. غير أنه تكون هذه الصفة فيه أعلى وأشرف وأفضل من الصفة الجسمانية التي ذكرنا آنفا. وكذلك أن العقل واحد وهو كثير، وليس هو كثيرا كالجثة بل هو كثير بأن فيه كلمة تقوى على أن تفعل أشياء كثيرة. وهو ذو شكل واحد، غير أن شكله شكل عقلي. والعقل إنما يكون محدودا بشكله، ومن ذلك الشكل تنبعث جميع الأشكال الباطنة والظاهرة، ومن تلك الكلمة تنبعث القوى والفعل الذي تحت العقل. وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم، وذلك أن قسمته تكون بخط مستو إلى خارج، وأما قسمة العقل فإنها تكون إلى داخل دائما، أي في داخل الأشياء.

[١٦٥]

وأقول إن في العقل جميع العقول والحيوان، وذلك أنها تنقسم فيه، والقسمة في العقل ليس بأن الأشياء هناك قائمة فيه، ولا أن الأشياء ركبت فيه، لكنه فاعل الأشياء، غير أنه يفعلها شيئا بعد شيء بترتيب وطقس. وأما الفاعل الأول فإنه يفعل الأشياء كلها التي فعلها بغير توسط معا وفي دفعة واحدة.

[166]

Akılda, aklın altında yer alan şeyler bulunduğu gibi aynı şekilde küllî canlıda da tüm canlı tabiatların bulunduğunu söylüyoruz. Canlıların her biri de pek çok canlıyı barındırmaktadır. Ancak bunlar daha yukarıdakinden daha zayıf ve daha azdır. Canlılık gittikçe azalarak kuvveti zayıf, küçük bir canlıya ulaşıncaya kadar ilerlemeye devam eder ve orada durur. Dolayısıyla orada küllî canlılığın kuvvetinin durduğu bu [son] canlı, canlı bir varlık olur. Bu bölünme, farklılık olmayan bir bölünmedir. **Diyoruz ki,** canlılık bir kısmı başka bir kısımda bulunsa da bu durum bir grupta fertlerin, bir türde grupların ve bir cinste türlerin bulunması gibidir. Dolayısıyla bunların hepsi birdir ve orada farklılık bulunmaz. Fakat oradaki bölünme hissî âlemde zikredilen sevginin tamamındaki "sevgi"nin bölünmesi gibidir. Sevgi şeylerin arasını birleştiren ilklerde birdir. Ancak belki galebe sevgiye üstün gelir ve sevginin bir araya getirip topladığı şeyler birbirinden ayrılır. Gerçek sevgi yani aklî sevgiye gelince o, birleştirir yani aklî olsun hayvanî olsun şeylerin tamamını aklî olarak ve topluca bir araya getirir ve onları aklî bir birlik olarak oluşturur ve bunlar kesinlikle ayrılmazlar; zira o âlemin tamamı salt sevgi olduğu ve orada ihtilâf ve zıtlık bulunmadığından bu durumda sevgiye üstün gelen bir galebe bulunmaz. Zıtlık ve çelişki ancak bu âlemde mevcuttur. Bu yüzden de bazen [burada] sevgiye üstün gelen şeyler olabilir ki sevginin birleştirdiği şeyler dağılıp gider. Yüce âlemde ise o sadece bir sevgidir ve tekrarla söylediğimiz gibi canlılık kendisinden her bir canlıya yayılır ve açıkladığımız üzere [o] ayrılmayan bir birleşmedir.

[167]

Kuvve ve Fiil Üzerine

Diyoruz ki: Bu âlemde fiil kuvveden daha değerliyken, yüce âlemde ise kuvve fiilden daha değerlidir. Zira bu aklî cevherlerde bulunan kuvvenin bizâtihi kendisi bir şeyden başka bir şeye [intikal için] kendisi dışında fiile ihtiyaç duymaz. Çünkü gözün duyusal şeyleri idrak etmesi gibi, kuvve de tam ve yetkin olduğu için mânevî şeyleri idrak eder. Dolayısıyla oradaki kuvve işte buradaki görme gibidir. Duyu âleminde ise o, fiile çıkmaya ve duyulur şeyleri idrak etmeye ihtiyaç duyar ve aynı zamanda bu âlemde cevherlerin giymiş oldukları elbiseleri [yani arazları] bilir. Böylece bu kuvve, duyulur şeylerin cevherlerine ve kuvvelerine onların bürünmüş oldukları dış kabuklarından kurtulmadan ulaşmaya güç yetiremediği için, fiile ihtiyaç duyar. Eğer cevherler soyulmuş ve kuvvetler açık olsaydı, o zaman kuvve kesinlikle kendi kendisiyle yetinirdi ve cevherleri idrak etmek için fiile ihtiyaç duymazdı.

[١٦٦]

ونقول إنه كما أن في العقل جميع الأشياء التي تحته، كذلك في الحي الكليّ جميع طبائع الحيوان، وفي كل واحد من الحيوان أيضا حيوانات كثيرة، إلّا أنها أقل وأضعف من الحيوان الذي هو أعلى. ولا يزال الحيوان يقلّ في الحيّ الذي يليه إلى أن يأتي إلى الحيوان الصغير الضعيف القوة فيقف هناك. فيكون ذلك الحي الذي وقفت فيه قوة الحي الكلي شخصا حيا. وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة. **وأقول** إن الحيوان، وإن كان بعضها في بعض كما كانت الأفراد في الصنف، والصنف في النوع، والنوع في الجنس فكلها واحد فإنها ليست بمختلفة فيها، لكنها فيها كالمحبة التي قيلت إنها في كامل المحبة التي ذكروا أنها في العالم الحسي: فإنها واحدة في الأوائل التي هي تؤلف بين الأشياء، إلا أنها ربما قهرتها الغلبة فيفترق ما ألّفت وجمعت. وأما المحبة الحقية، وهي العقلية، فتؤلف ›أي‹ تجمع الأشياء كلها: العقلية والحيوانية، جمعا عقليا وتصيرها واحدة عقلية فلا تفرق أبدا لأنه ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لأن ذلك العالم كله بأسره محبة محضة ليس فيه اختلاف ولا تضاد البتة، وإنما التضاد والاختلاف في هذا العالم. فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فتفرق الأشياء التي جمعتها المحبة. فأما العالم الأعلى فإنما هو محبة فقط وحياة تنبثُّ منها كل حياة – كما قلنا مرارا – وائتلاف لا يتفرق كما بيّنا.

[١٦٧]

في القوة والفعل

ونقول: الفعل أفضل من القوة في هذا العالم. وأما في العالم الأعلى فالقوة أفضل من الفعل، وذلك لأن القوة التي في الجواهر العقلية هي التي لا تحتاج إلى الفعل من شئ إلى شئ آخر غيرها، لأنها تامة كاملة به تدرك الأشياء الروحانية كإدراك البصر الأشياءَ الحسية؛ والقوة هناك كالبصر هاهنا. فأمّا في العالم الحسي فإنها تحتاج إلى أن تخرج إلى الفعل وإلى أن تدرك الأشياء المحسوسة وتعلم أنّ تلك قشور الجواهر التي لبستها في هذا العالم، وذلك أنها لم تقدر على أن تصل إلى جواهر الأشياء وقواها إلا بخرق القشور فاحتاجت في ذلك إلى الفعل. فأما إذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة، فقد اكتفت القوة حينئذ بنفسها ولم تحتج في إدراك الجواهر إلى الفعل.

[168]

Eğer bu böyle ise, konuya dönüp nefsin aklî mekânda olduğunda kendi zâtına ve oradaki şeylere kendi kuvvetiyle baktığını **söyleriz**, çünkü orada bulunan şeyler basittir. Basit olanı ancak kendi gibi bir basit olan idrak edebilir. Nefis, duyusal bir mekânda bulunduğunda ise oradaki şeylerin bürünmüş olduğu kabukların çokluğundan ötürü ciddi bir yorgunluk olmaksızın onlara ulaşamazdı. Yorgunluk fiildir, fiil mürekkeptir ve mürekkep ise basit olan şeyleri künhüne vâkıf olacak şekilde idrak edemez. Nefis bu duyusal âlemde bulunduğunda, aklî âlemdeki şeylere kendi kuvvetiyle değil, ancak burada istifade ettiği fiillerle ulaşabilir. Bu yüzden [nefis] aklî âlemde gördüğü şeyleri idrak edemez, zira fiil duyusal âlemde kuvveyi tamamen meşgul eder ve onun daha önceden idrak ettiklerini [yeniden] idrak etmesini engeller.

[169]

Eğer biri şöyle söylese: Eğer idrak eden bir şeyi önce bilkuvve olarak daha sonra ise bilfiil olarak idrak ettiğinde, fiil tamamlayıcı olduğundan idrak daha sağlam ve kuvvetli olur. **Deriz ki:** Evet, idrak eden bir şeyi onun etkisini kabul ederek idrak ettiğinde, kuvve sanki o şeyin izinin suretini kabul etmişçesine duyu olur, fiil de bu etkiyi tamamlar, dolayısıyla fiil kuvvenin tamamlayıcısı olur. Ancak müdrik bir şeyin etkisini kabul etmeksizin o şeyi idrak ediyorsa, o zaman kuvve şeyin idrakinde kendi kendine yeterlidir. Kendi kendine yeterli olduğunda, sonra ona gelen geldiğinde, özellikle de onun özelliğinde olmayıp tabiatına uymayan şey ona ulaştığında, bu gelen şeyler ona zarar verir ve onu bozar.

[١٦٨]

وإن كان هذا هكذا، رجعنا وقلنا إن النفس إذا كانت في المكان العقلي فإنما ترى ذاتها والأشياء التي هناك بقوتها لأن الاشياء التي هناك بسيطة، والبسيط لا يدركه إلا بسيط مثله. وإذا كانت في هذا المكان الحسي لم تَنَلْ ما هناك إلا بتعب شديد لكثرة القشور التي لبستها. والتعب فعل، والعل مركب، والمركب لا يدرك الأشياء البسيطة كُنْهَ إدراكها. فالنفس إذا صارت في هذا العالم الحسي لم تَنَلْ ما في العالم العقلي إلاّ بفعل تستفيده هاهنا، لا بقوتها. فلذلك لا تدرك الأشياء التي كانت تراها في العالم العقلي، لأن الفعل يستغرق القوة في العالم الحسي ويمنعها من إدراك ما كانت تدركه.

[١٦٩]

فإن قال قائل: إن المدرك إذا أدرك الشيء بالقوة ثم أدركه بالفعل كان ذلك أثبت وأقوى، لأن الفعل إنما هو تمام– **قلنا**: أجَلْ! إذا كان المدرك يدرك الشئ بقبول أثره فإن القوة تكون حسا كأنها تقبل رسم أثر الشئ، والفعل أتمّ ذلك الأثر، فيكون الفعل حينئذ متمِّم القوة. فأما إذا كان المدرك به يدرك الشئ من غير أن يقبل أثره، فالقوة حينئذ تكتفي بنفسها في إدراك الشئ. فإذا كانت مكتفية بنفسها ثم أتاها آتٍ، دخل عليها فأضرّ بها ذلك الآتي وأفسدها، لاسيما إذا كان خلافها ولم يكن من حيّزها.

[170]

Biri şöyle söylese: Eğer bu durum böyleyse, nefsin kendisiyle aklî şeyleri doğru bir şekilde idrak ettiği kuvve bozulur, çünkü nefis ancak bir fiil ile idrak etmeye güç yetirebilir oldu, ayrıca fiil kuvveyi fesada uğratır. **Deriz ki:** Bu durumda kuvve fesada uğramaz, fakat o sadece fiil ona dahil olduğunda nefsi araştırır. Nefsin aklî şeylerde fiili kullanmayı terketmesi ve bu âlemi idrak etmek için düşünmeye ihtiyaç duymaması, bu kuvvetin nefse dönmekten çok, [zaten] nefisten ayrılmadığı için uyanması bunun kanıtıdır. Ne var ki [nefis] düşünüp taşınmaya ihtiyaç duymaksızın bu âlemde bulunmadan evvel gördükleri şeyleri görür. Dolayısıyla fiil gözden geçirmenin çeşitlerinden bir tür olduğu için nefis, gözden geçirmeye ihtiyaç duymadığında fiile de ihtiyaç duymaz. Böylece fiil ya görünen bir şeye ya da tabii bir şeye yönelik olur. Sabit kuvvete gelince o, düşünüp taşınma olmaksızın doğru bir şekilde şeylerin oluştuğu cevherlerde bulunur, zira sabit kuvvet ayan beyan şeyleri idrak eder.

[171]

Biri şöyle söylese: Nefis bu âlemde bulunduğunda, aklî âlemdeki şeyleri nasıl bilir ve onları nasıl hatırlar? O âlemdeyken bildiği şekliyle o kuvvetle mi, yoksa o kuvvetin dışında bir fiille mi bilir? Eğer onları o kuvvetle biliyor idiyse mutlaka işte buradaki aklî şeyleri oradakileri idrak ettiği gibi algılaması gerekir. Bu ihtimal, nefsin orada salt soyut bir varlık olması, burada ise bedenle karışmış olmasından dolayı imkânsızdır. Eğer nefis buradaki şeyleri herhangi bir fiil ile idrak ediyorsa ve fiil kuvve dışında bir şey ise, idrak kuvveti olmaksızın aklî şeyleri idrak etmesi de kaçınılmazdır ki bu da imkânsızdır. Zira her idrak eden, bozuluşa uğraması dışında kendisinden ayrılmayan kendi fıtrî kuvveti olmaksızın herhangi bir şeyi idrak edemez.

[172]

Deriz ki: Nefis, bu âlemde aklî yüce şeyleri yüce âlemdeyken bildiği kuvvetle bilir, ancak bedende bulunması nedeniyle daha önce soyut olarak elde ettiği şeyleri elde etmek için başka bir şeye ihtiyaç duyar, bu yüzden kuvve fiili meydana getirir ve onu etkin kılar. Çünkü nefis yüce âlemdeyken kendi kuvve hali kendisine yetiyordu ve fiile ihtiyaç duymuyordu, ancak ne zaman ki buraya geldi o zaman fiile ihtiyaç duydu ve kendi kuvve haliyle yetinemedi. Yüce aklî cevherlerdeki kuvvetin bizâtihi kendisi fiili ortaya çıkarır ve onu tamamlar. Cismî cevherlere gelince onlarda bizâtihi fiil, kuvveti tamamlar ve onu amacına ulaştırır.

[١٧٠]

فإن قال قائل: إذا كان هذه هكذا، فقد فسدَتْ قوةُ النفس التي بها كانت تدرك الأشياء العقلية إدراكا صحيحا إذْ صارت لا تدركها إلاّ بالفعل، لأن الفعل مُفسِدٌ للقوة– **قلنا**: لم تفسد القوة، لكنها تبحث عن النفس عند دخول الفعل عليها فقط. والدليل على ذلك أن النفس إذا تركت استعمال الفعل في الأشياء العقلية ولم تحتج إلى التفكر في إدراك ذلك العالم، رجعت تلك القوة إليها بل نهضت لأنها لم تفارق النفس، وترى النفس الأشياء التي كانت تراها قبل أن تصير في هذا العالم، من غير أن تحتاج إلى الرويّة والتفكر. فإذا لم تحتج إلى الروية لم تحتج إلى الفعل، لأن الفعل ضربٌ من ضروب الروية، وذلك أن الفعل إما أن يكون في الشئ المرئي، وإما أن يكون في الشئ الطبيعي؛ فأما القوة الثابتة فإنما تكون في الجواهر التي تقع عن الأشياء وقوعا صحيحا بغير روية ولا فكر، وذلك أنها تعاين الأشياء عيانا.

[١٧١]

فإن قال قائل: فالنفس إذا كانت في هذا العالم، فكيف تعلم الأشياء التي في العالم العقلي، وكيف تذكرها؟ أبالقوة التي كانت تعلمها وهي في ذلك العالم، أم بفعلٍ ما غير تلك القوة؟ فإن كانت تعلمها بتلك القوة لم يكن بدٌّ من أن تدرك الأشياء العقلية هاهنا كما كانت تدركها هناك. وهذا محالٌ، لأنها هناك مجردة محضة وهي هاهنا مشوبة بالبدن. وإن كانت النفس تدرك الأشياء هاهنا بفعلٍ ما، والفعل غير القوة، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدراكة. وهذا محال، لأن كل درّاك لا يدرك شيئا من الأشياء إلا بقوته الغريزية التي لا تفارق الشئ إلا بفساده –

[١٧٢]

قلنا: أن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية هاهنا بالقوة التي كانت تعلمها بها وهي هناك، غير أنها لما صارت في البدن احتاجت إلى شئ آخر تنال به الأشياء التي كانت تنالها مجردةً فأظهرت القوةُ الفعلَ وصيرته عمّالا، لأن النفس كانت تكتفي بقوتها في العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى الفعل، فلما صارت هاهنا احتاجت إلى الفعل ولم تكتف بقوتها. والقوة في الجواهر العقلية العالية (و) هي التي تظهر الفعل وتتمّمه؛ وأما في الجواهر الجرمية فإن الفعل هو الذي يتمم القوة ويأتي إلى الغاية.

[173]

Eğer bu böyleyse döner ve şöyle deriz: Nefis, aklî yüce şeyleri ne ile görüyorsa orada gördüğü gibi burada da görür ki bu onun kuvvetidir. Nefsin fiili ancak o kuvvetin uyanmasıdır. Böylece bu âleme bakmayı özler, kendi kuvvetiyle uyanır, nefis aklî âlemde şeyleri çok az bir çabayla idrak ettiği ve fakat burada yorgunluk ve meşakkat olmaksızın onları idrak edemediği için, o bu âlemde olmasına rağmen aklî âlemdeki kullanım şekli dışında kuvvetini kullanır.

[174]

Bu kuvvet ancak yetkin insanlarda ve mutlu kimselerde uyanır. Ayrıca nefis bu kuvvetle orada olsun burada olsun şerefli yüce şeyleri görür. Dolayısıyla nefsin kuvveti uyandığında ve bu âlemi gördüğünde, onu sözle ve düşüncelerle değil iç düşünmesinin neticesinde âlemin üzerine döker ve onu doğurur.[14] Dolayısıyla onun ilk ilkelerini başka bir şeyden almaya niçin ihtiyaç duysun?! Çünkü bizâtihi o âlemdeki şeylerin kendileri ilklerdir ve onların daha da ötesinde başka ilkler bulunmaz, bu nedenle yüce âlemde veya bayağı âlemde olsunlar hüküm her ikisi için de geçerlidir. Bundan sonra nefis oradayken gördüğü kuvvetle buradakileri görmeye başlar, ne var ki yüce âlemdeyken ihtiyaç duymadığı kuvvetinin uyanmasına burada ihtiyaç duyar. Burada uyanmadan kastımız, nefsin aklî âlemin bilgisini istediğinde, kuvvetini bu bayağı âlemden yükseltmesidir; bu durup tıpkı bir adamın dağa çıkıp bakışını yukarıya ve aşağıya doğru yöneltmesi sonucunda, o mevkiye çıkmayan bir kimsenin göremeyeceği şeyleri görmesi gibidir. Aynı şekilde nefsin kuvveti yüce âleme yükseldiğinde, onun yaptığı gibi yapmadıkça bir kimsenin göremeyeceği şeyleri görür. Nefsin kuvveti nerede olursa olsun orada kendisiyle görebileceği görme vasıtasıdır, ne var ki nefis aklî âlemde bulunduğunda bakışlarını yukarı çevirmeye ihtiyaç duymaz. Bu yukarı bakma [hareketi] nefsin bu âlemde bulunduğunda onunla yukarıdakileri elde ettiği fiilidir. Nefsin kuvveti bu bayağı âlemden yükseldiğinde, ilk önce göğe, sonra gökten daha yukarılara yükselir.

[14] *Netafat aleyhi*'ye "bir şeyi döllemek" manası da verilebilir, hemen sonrasında gelen "doğurmak" kelimesi de zihni bu çağrışıma yönlendiriyor. Bu fiillerin anlam yakınlığı ve metnin kelime dizimine uygun olarak "Nefis sözle âlemi döller ve onu doğurur" şeklinde bir tercümeye de imkân tanır. (ç.n.)

[١٧٣]

فإِن كان هذا هكذا، رجعنا فقلنا: إن الشئ الذي به ترى النفسُ الأشياء العالية العقلية تراها هناك وهي هاهنا، وهو قوتها. وفعلُها إنما هو نهوض تلك القوة. وذلك أنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال الذي كانت تستعملها وهي هناك لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السعي ولا تدركها هاهنا إلا بتعب ومشقة.

[١٧٤]

وأنما تنهض تلك القوة في خواص الناس ومَن كان مِن أهل السعادة. وبهذه القوة ترى النفس الأشياء الشريفة العالية التي كانت هناك أو هاهنا. فإِذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطفت عليه ووضعته بتأمُّل لا بأفكار ولا بقول. فبأي شئ تحتاج إلى أن تأخذ أوائله من شئ آخر؟ لأن الأشياء التي في ذلك العالم هي الأوائل وليس من ورائها أوائل أخرى؛ فمن أجل ذلك صار القول عليها واحدا، كانت في العالم الأعلى أم في العالم الأسفل. فصارت النفس ترى ما هاهنا بالقوة التي كانت تراها وهي هناك، غير أنها تحتاج إلى أن تنهض قوتها، ولا حاجة بها إلى ذلك إذا كانت هناك. وإنما أعني بالنهوض أن النفس إذا أرادت عِلم العالم العقلي رفعت قوتها من هذا العالم السفلي، وذلك بمنزلة رجل صعد الجبل وألقى بصره علوا وسفلا فرأى من الأشياء ما لا يمكن غيره أن يراه ممن لم يصعد ذلك الموضع – كذلك النفس إذا ارتفعت قوتها إلى العالم الأعلى رأت أشياء لا يراها أحد ممن لم يفعل كما فعلت. وقوتها هي بصرها الذي تبصر به ما هناك في أي المكانين كانت؛ غير أنها إذا كانت في العالم العقلي لم تحتج أن ترفع بصرها إلى فوق. وهذا الارتفاع هو فعلها الذي تنال به ما هناك إذا كانت في هذا العالم. وإذا ارتفعت قوة النفس من هذا العالم السفلي فإِنها ترفع أولا إلى السماء، ثم من السماء إلى فوق السماء.

[175]

Eğer bu böyleyse dönüp şöyle söyleriz: Hatırlama ancak semadan başlar. Çünkü nefis tıpkı göksel şeyler gibi olduğunda onları hatırlar ve bayağı âlemde bulunmadan önce onların tanıdığı şeyler olduğunu bilir. Dolayısıyla nefis semada bulunduğunda ve oraya yükseltildiğinde onun bu bayağı âlemde gördüğü ve yaptığı şeylerin halini hatırlıyor olması, göksel şeylerin ilk şekilleri ve cisimlerinin sabit ve kāim olduğu ve şekilleri ile cevherleri değişim ve dönüşüme uğramadığı için, nefsin göksel şeyleri hatırlaması şaşırtıcı bir durum değildir.

[176]

Biri şöyle söylese: Şayet göksel şekiller değişse ve ilk halleri üzere kalmasalar acaba nefis onları gördüğünde tanıyabilir mi tanıyamaz mı? Evet! Nefis onları şekillerinden ötürü, özellikle de fonksiyonlarından dolayı bilir; zira bir şeyin şeklinin kalıp, eserlerinin ortadan kalkması imkânsız değildir. Dolayısıyla eğer gök/sema, bir kısım kadim filozofların söylediği gibi, düşünme yetisine sahipse, onların halleri değişse bile nefsin onları bilmesi mümkündür.

[177]

Biri şöyle söylese: Nefis aklî âlemden inip göksel cisimlerde bulunduğunda, oraya inmeden önce hatırlama yetisine sahip değilken bu âlemi nasıl vehmedebilir ve onu hatırlar? **Deriz ki:** Nefis semada bulunduğunda hatırlama [yetisi] için aklî âlemden istifade eder. Nefis hatırlama yetisine sahip olsa da, semada olmaya devam ettiği sürece hatırlamaya pek az ihtiyaç duyar, bu aşamada farklı pek çok bedende henüz bulunmadığı ve uzun bir zaman geçmeden de farklı oluşlara ilişmediği için tümüyle aklî âlemde olanları unutur, bu yüzden de aklî âlemde olup biteni hatırlayacak kadar ufak bir hareketle yetinir.

[١٧٥]

فإن كان هذا هكذا، رجعنا فقلنا إن الذِّكر إنما يبدأ من السماء لأن النفس إذا صارت كالأشياء السمائية ذكرتها وعلمت أنها هي التي تعرف قبل أن تصير في العالم السفلي. فليس الآن بعجبٍ أن تكون النفس إذا صارت في السماء ورفعت هناك تذكر حال الأشياء التي رأت وفعلت في هذا العالم السفلي، وأن تذكر الأشياء السمائية لأنها ثابتة قائمة بتلك الأجرام والأشكال الأولى لم تتغير ولم تستحل عن جوهرها وأشكالها.

[١٧٦]

فإن قال قائل: فلو أن الأشكال السمائية تغيرت ولم تبق على حالها الأولى أتُرى النفس إذا رأتها أثبتت معرفتها، أم لا؟ قلنا: نعم! تعرفها من قبل هيآتها وخاصة أفاعيلها وليس ذلك بمحال أن تبطل آثار الشيء وتبقى هيآته. فإن كانت السماء ذات نطق، كما قال بعض الأولين، فبالحرى أن تكون النفس تعرفها وإن تغيرت حالها.

[١٧٧]

فإن قال قائل: فإذا انحدرت النفس من العالم العقلي وصارت في الأجرام السمائية، فكيف تقدر أن تتوهم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر قبل أن تنحدر إليه؟ **قلنا**: إن النفس تستفيد الذكر إذا صارت في السماء من العالم العقلي. وهي، وإن كانت ذات ذكر، لكنها قلما تحتاج إلى الذكر ما دامت في السماء لأنها لم تصر بعد في أبدان كثيرة مختلفة ولا مرت عليها الأكوان التي لا تكون إلا بزمان كثير فتنسى ما في العالم العقلي النسيان كله، ولذلك تكتفي بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقلي.

[178]

Biri şöyle söylese: Oluş ve zamanın az olması nedeniyle nefis hatırlamaya çok ihtiyaç duymuyorsa, dolayısıyla zamanın uzunluğunun ve oluşun çokluğunun da hatırlamayı unutturması kaçınılmazdır. Zira oluşun nefse sürekli bağlanması, nefsin oluşa ilişmeden önce kendisinde bulunan şeyleri unutması anlamına gelir ki böylece oradaki ilk halinden uzak olmasından ve sürekli aşağıya doğru harekette bulunmasından ötürü kesinlikle hiçbir şey hatırlamaz. Eğer nefis, bir şey hatırlamazsa aklî âlemini de tasavvur edemez; tasavvur etmediğinde de tıpkı hayvanî nefis gibi aklî âlemi algılamak için gayret göstermez. Bu ise çok çirkindir.



[179]

Deriz ki: Nefis yukarıdan aşağıya indiyse de bu nefsin tüm derinliğiyle inmek ya da sürekli olarak aşağı hareket etmek zorunda olduğu anlamına gelmez, aksine o bir mekâna doğru hareket eder ve sonra orada durur. O oluşta hareket ettiğinde, her bir oluştan oluşların sonuna ulaşana değin hareket etmesi zorunlu değildir, tersine bazı oluşlara ulaşır ve onlarda durur. Dolayısıyla nefis, ilk halinde bulunduğu yer olan bütün oluşların üzerindeki yere ulaşıncaya kadar yukarıya doğru çıkmaya gayret gösterir. **Özetle şunu söylüyoruz:** Bir oluştan diğer oluşa dönüşen ve bir mekândan diğerine intikal eden nefis, hatırlama yetisine sahiptir. Çünkü hatırlama ancak oluşu tamamlanmış geçmiş şeyler için söz konusudur. Bu yüzden birinin şöyle söylemesi uygundur: Nefis hatırlama yetisine sahiptir. Ancak bir mekândaki sabit nefislerden, bu mekânda olan hiçbir şey gizli kalmaz.

[١٧٨]

فإن قال قائل: إن كانت قلة الزمان والأكوان تستغني بها النفس عن كثرة الذكر، فلا محالة أن كثرة الأكوان وطول الزمان ينسي الذكر. وذلك أنه إذا اعتنقت الأكوان النفس دائما نسيت ما كانت فيه من قبل أن تدخل في الكون ولا تذكرها لبعدها من الحال الأولى التي كانت فيها ولحلولها في الحركة الدائمة سُفلا، فتكون النفس حينئذ لا تذكر البتة شيئا، وإذا لم تذكر لم تقدر على أن تتوهم عالمها العقلي، وإذا لم تتوهمه – .لم تحرص على أن تميز فتكون كالنفس البهيمية. وهذا قبيح جدا

[١٧٩]

قلنا: إن النفس، وإن كانت انحدرت من العلو إلى السفل فليس باضطرار أن تنحدر النفس إلى كل عمق أو تتحرك سفلا دائما، بل تتحرك إلى مكان ما ثم تقف هناك. وإذا سلكت في الكون فليس من الواجب أن تسلك في كل كون إلى أن تبلغ آخر الأكوان، بل تنتهي إلى بعض الأكوان وتقف هناك، فلا تبرح تحرص على الخروج منه علوا حتى تصير فوق كل كون كانت فيه في الحالة الأولى. **ونقول بقول مختصر**: إن النفس المنتقلة من مكان إلى مكان، المستحيلة من كون إلى كون، هي ذات ذكر، لأن الذكر إنما هو للأشياء الماضية التي قد فرغ من كونها. فلذلك صار للقائل هاهنا مساغ أن يقول: إن النفس ذات ذكر. فأما الأنفس الثابتة في مكان واحد فلا يغيب عنها شيء مما في ذلك المكان.

[180]

Güneş, ay ve bunların dışındaki gezegenlerin nefislerini araştırmak istiyoruz: Bunlar hatırlama yetisine sahipler mi? Öyleyse ilk önce küllî nefsi inceleyelim: O herhangi bir şey hatırlar mı? Sonra inceleme Jüpiter'in nefsi ile devam eder: O bir şey hatırlar mı? Ne var ki biz bunu araştırdığımızda gezegenlerin nefislerinin zihinlerini ve onların düşüncesini araştırmaktan bir kaçış bulamayız: Böylece onların bizâtihi zihin sahibi olduklarını ispat ettikten sonra onların neliği ve nasıl olduklarını da inceleyeceğiz. Öyleyse şunu söyleyerek başlayalım: Eğer gezegenler bizim bu bayağı yeryüzünde ihtiyaç duyduğumuz hiçbir şeye ihtiyaç duymuyorsa onları istemezler de; eğer bizim yeryüzünde istediğimiz şeyleri onlar istemiyorlarsa, onlara ihtiyaç da duymuyorlar demektir. Eğer ihtiyaç duymuyor ve istemiyorsa, daha önceden bilmediği şey hakkında bilgi edinmeye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla gezegenler istifade edilecek bir ilmin dışında düşünmeye, ölçütlere ve zihinlere neden ihtiyaç duysunlar? Biz daha önce demiştik ki gezegenler kendisinin altındakilerden istifade edeceği bir ilme ihtiyaç duymadığı gibi çekip çevrilmesinde yeryüzüne ve insanlara; düşünme ve vasıtaya ihtiyaç duymaz, çünkü onlar yeryüzünü fikir, vasıta ve düşünüp taşınma olmaksızın bir başka türde düzenlerler yani gezegenler, şanı yüce olan ilk düzenleyen yaratıcının içlerinde var kıldığı bir kuvvetle düzenler.

[181]

Biri şöyle söylese: Gezegenler kendi üzerlerindeki âlemi görür ve ilâhı hissederler, dolayısıyla gördüklerini ve hissettiklerini hatırlamaları gerekir, böylece de hatırlama yetisine sahip olurlar. **Deriz ki:** Onlar sürekli aklî âlemi görür ve yaratıcıyı hissederler. Bu âlemi görmeye devam ettikleri müddetçe hatırlamaya ihtiyaçları yoktur, çünkü bir an olsun kaybolmadan onların önündedir.

[182]

Biri şöyle söylese: Eğer nefis bu âleme bakmayı bırakırsa hatırlamaya ihtiyaç duymaz mı ve böylece de hatırlama yetisine sahip olmaz mı? **Deriz ki:** Eğer bir şey herhangi bir tür veya herhangi bir halde olduğunda ve sonra bu şey bu türde olmaktan vazgeçip ilk halinden sıyrıldığında herhangi bir etkiyi kabul etmiş olur; gezegenler ise etki kabul etmezler. Dolayısıyla etkiyi kabul etmediklerine göre bu âleme bakmaktan vazgeçmezler.

[١٨٠]

ونريد أن نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما من سائر الكواكب: هل هي ذات ذكر؟ فنفحص أولا عن نفس الكل: هل تذكر شيئا؟ ثم نجري على الفحص عن نفس المشترى: هل تذكر شيئا؟ – غير أنّا إذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدّا من الفحص عن أذهان أنفس الكواكب وفكرها: ما هي؟ وكيف هي؟ وذلك بعد أن نكون قد وجدنا ذاتها ذات أذهان. فنبدأ فنقول: إن كانت الكواكب لا تحتاج إلى شيء مما نحتاج إليه في هذا العالم السفلي الأرضي فإنها لا تطلبه أيضا؛ وإن كانت لا تطلب شيئا مما نطلبه من العالم الأرضي فإنها لا تحتاج إليه أيضا. فإن كانت لا تحتاج إلى شيء ولا تطلبه فإنها لا تحتاج إلى أن تستفيد علما لم تكن تعلمه أولا. فما حاجتها إلى الفكر والمقاييس والأذهان إلا أن تكون من أجل علم ما يستفاد بها؟ وقد قلنا إنه لا حاجة بها إلى علم تستفيده مما تحتها، ولا تحتاج في تدبيرها إلى الأمور الأرضية والناس، ولا إلى حيل ولا فكر، لأنها إنما تدبر العالم الأرضي بنوع آخر لا بحيلة ولا فكرة ولا روية، بل بالقوة التي جعل فيها المبدع المدبر الأول عز شأنه.

[١٨١]

فإن قال قائل: إن الكواكب ترى العالم فوقها وتحس الإله، فلا بد من أن تذكر ما قد رأت وأحست، فتكون ذوات ذكر **قلنا**: إنها ترى العالم العقلي وتحس البارئ دائما. فما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج إلى ذكر، لأنه بين يديها تراه عيانا ولا يغيب عنها.

[١٨٢]

فإن قال قائل: فإن كفت النفس عن النظر إلى ذلك العالم أفليس تحتاج إلى أن تذكر فتكون ذات ذكر أيضا؟ – **قلنا**: إذا كان الشيء على نوع من الأنواع أو حالة من الحالات ثم كفَّ عن ذلك النوع وبطل عن الحال الأولى، كان قابلا أثرا ما، والكواكب لا تقبل الآثار. فلما كانت لا تقبل الآثار، فإنها لا تكف عن النظر إلى ذلك العالم.

[183]

Biri şöyle söylese: Gezegenlerin nefisleri yeryüzünü veya dün, bir ay ya da bir sene önce canlı olduklarını tamamıyla hatırlarlar mı? Çünkü onlar bunu ya hatırlarlar veya hatırlamazlar. Eğer onu hatırlamıyorlarsa gezegenlerin hatırlama yetisine sahip olmaması gerekir. **Deriz ki:** Biz biliriz ki onlar yeryüzünün etrafında döner, sürekli canlıdırlar ve sürekli olan bir şey her zaman tek bir hal üzeredir ve bir başka hale intikal etmez. Dün, bir ay ve bir sene vb. olanlara gelince, onların bir hareket alanı vardır ve hareketin bizâtihi kendisi dünü, bir ay ve bir sene öncesini var kılmaktadır. Bizâtihi olan şey tektir ve onda dün ve diğer şeyler yoktur, aksine o sonsuzdur. Hareketin bizâtihi kendisi günleri taksim eder ve dün bir ay ve bir sene öncesine dönüştürür. Bu durum tıpkı bir adamın bir ayağının izine yönelip onu pek çok parçaya bölmesi gibidir. Aynı şekilde felek ve gezegenlerin hareketi de kendileri açısından bir tek harekettir; onları biz böleriz, çoğaltırız ve günlerin sayısına dönüştürürüz ve zira gece gündüzün ardından gelir. Eğer bu böyleyse günler bölünür ve sayıları çoğalır.

[184]

Yüce olanlara gelince orada tamamen gündüz olup gece gündüzü takip etmediği için "gün" tektir ve orada "günler" yoktur. Fakat orada birbirine benzemeyen farklı boyutlar vardır. Burçlar feleği diğer feleklere benzemez. Dolayısıyla gezegenlerin nefsi bazı boyutlarda ve bazı burçlarda olduğunda, onun bu boyutu geçtiğini, şu burçtan çıktığını ve öteki burçta bulunduğunu söylememiz gerekir.

[185]

Biri şöyle söylese: Yukarıdaki gezegenler insanları görüyorsa nasıl onları bayağı âlemde yönetir? Bayağı âlemdekiler bir şeyden diğerine nasıl intikal eder ve yeryüzüne ilişkin şeyler nasıl birbirlerine dönüşürler? Şayet gezegenler bunları görüyorsa, onların geçmişteki insanlar ve olaylar ile geçmiş nesilleri de hatırlaması gerekir. Böylece bunu hatırlarsa onun hatırlama yetisine sahip olması kaçınılmazdır. **Deriz ki:** İnsanın gördüğünü ve duyular açısından bâriz bir şekilde görünür olduğu için en düşük bir çabayla bildiği ve aklettiği salt yeryüzüne ilişkin şeyler gibi hatırlaması ve vehimde depolaması zorunlu değildir. Duyuya devamlı olarak konu olan bu olgusal şeylerin açıklanması budur. Dolayısıyla cüzî duyusal bilgiyi, küllî bilginin cüzî bilgiyi içerdiği durumlar hariç terketmememiz gerekir, zira cüzî bilgi küllî bilgiye dahildir.

[١٨٣]

فإن قال قائل : أفتذكر أنفس الكواكب أنها رأت بالأمسِ الأرضَ كلها أو منذ شهر أو منذ سنة وأنها كانت بالأمس حية، أو منذ شهر أو منذ سنة؟ فإنها لا تخلو من أن تذكر ذلك أو لا تذكره : فإن كانت لا تذكره فلا محالة أنها ليست ذات ذكر. – **قلنا** : إنا نعلم أنها تدور على الأرض وأنها حية دائمة، والشيء الدائم هو أبدا على حالة واحدة لا ينتقل. فأما أمس ومنذ شهر ومنذ سنة وما أشبه ذلك فإنه في حيز السلوك، والحركة هي التي تجعل منذ أمس ومنذ شهر ومنذ سنة. وأما الشيء بعينه فواحد لا أمس فيه ولا غيره، بل هو أبدا : والحركة هي التي تقسم الأيام فتصيرها أمس ومنذ شهر ومنذ سنة. وإنما هي بمنزلة رجل واحد عمد إلى أثر القدم الواحد وقسمه على أجزاء كثيرة. فكذلك حركة الفلك والكواكب فإنما هي واحدة عند أنفسها، ونحن نقسمها فنصيِّرها كثيرة ونجعلها عدد الأيام، وذلك أن الليل يتلو النهار. فإذا كان كذلك جزئت الأيام وكثر عددها.

[١٨٤]

فأما العلو فإن اليوم فيه واحد، وليست هناك أيام لأن ما هناك نهار كله لا يتلوه ليل، لكن هناك أبعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضا، وفلك البروج لا يشبه سائر الأفلاك. فلا بد لنفس الكواكب، إذا صارت في بعض الأبعاد وفي بعض البروج، أن نقول إنها جازت ذلك البعد وخرجت من ذلك البرج وصارت في هذا البرج.

[١٨٥]

فإن قال قائل: إن الكواكب أيضا قد كانت ترى الناس في العلو، وكيف تقلبهم في العالم السفلي، وكيف ينتقلون من شيء إلى شيء، وكيف يستحيل الأرضي بعضه إلى بعض. فإن كانت ترى ذلك فلا بد أن تذكر الناس الماضين والأمور التي سلفت والقرون التي قد خلت. فإن كانت تذكر ذلك، فلا محالة أنها ذات ذكر. **قلنا** : ليس من الاضطرار أن يكون الإنسان يذكر ما قد رأى، ولا أن يستودعه الوهم مثل الأشياء الأرضية المحضة التي إنما عرفها وعقلها بأهون السعي لشدة ظهورها للحس. وبيانها هذه الأشياء الواقعة تحت الحس وقوعا مرسلا. فلا ينبغي أن ندع علم الحس الجزئي، إلا أن يكون في العلم الجزئي تدبير الكل، وعلم الجزء داخل في علم الكل.

[186]

Bunun pek çok delili vardır. Bu delillerden ilki, yukarıda söylediğimiz gibi insanın gözüyle gördüğü şeyleri depolamasının gerekli olmamasıdır. Çünkü görünen şey, kendisinde farklılık olmayan bir tek şey olduğunda nefsin onu depolamasına da ihtiyaç yoktur. Aynı şekilde duyu, duyuya benzemeyen bir şeyi algıladığında, nefis bu etkiyi kabul etmeden, duyu bu etkiyi tek başına kabul eder, böylece nefis onu bedene yani vehime dahil eder. Zira nefis duyuyu vehme dahil etmezse, ona ihtiyacı az olduğundan dolayı mana ve tanımı olamaz: Bu ya ondan zevk almadığı ya da yararının azlığından ötürüdür. Görülen şey bu hal üzere olduğunda nefis onu kendisine niçin çeksin ve niçin vehimde onu dönüştürsün? Elinde bulunduğu halde onu hatırlamaya ihtiyaç duymadığına göre o geçip gittikten sonra neden onu hatırlamaya ihtiyaç duysun? Salt yeryüzüne ilişkin şeyleri, nefsin vehimde dönüştürmesinin zorunlu olmadığı böylece ortaya çıkmıştır.

[187]

Eğer biri ısrarla şöyle söylese: Nefsin duyuya konu olan bir şeyi vehimde de dönüştürmesi gerekir. **Deriz ki:** Nefis, duyuya konu olan şeyleri vehme dahil etse bile, bu şeylerin vehimde sürekli kalması ve depolanması için yapmadı. Zira duyu bir şeyi idrak etse bile, ancak onun sûretini ve izini hisseder. Bizim söylediğimiz şu şey buna delildir: Havada bir adım attığımızda, hangi cüzün ilk olarak ve hangisinin ikinci olarak bizden ayrıldığını bilmediğimiz halde, ya bunu bilmeyi amaçlamadık ya da onu bilmeye güç yetiremeyiz ve dolayısıyla ona ihtiyaç duymadığımızdan bilmekten bir fayda sağlamadığımız için bu ayrılığı vehmedemeyiz ve depolayamayız, onu depolayıp vehmetmediğimizde de hatırlayamayız. Şayet yerden bağımsız olarak havada ilerlemeye güç yetirsek bile mesafeleri, hangi mesafede olduğumuzu ve ne kadar mesafe katettiğimizi bilmeyiz. Aynı şekilde harekete ihtiyaç duyduğumuzda zaman dilimlerine ihtiyaç duymazsak, ay, sene veya şu ya da bu zamanı zikretmeyiz ve nefis yapılmış olan şeyin sadece yapılmış olmasıyla yetinir. –İşimizi yaptığımızda onu zamanla nitelemediğimizde, "Bu işi bir ay veya bir senede yaptım" gibi bir cümle kurmaz ve hareket dışında başka bir şeye ihtiyaç duymayız–.

[١٨٦]

والدليل على ذلك أشياء كثيرة. أول ذلك أنه ليس من الواجب أن يكون ما يرى الإنسان بعينه: أنه يحفظه كما قلنا آنفا. وذلك أنه إذا كان الشيء المنظور إليه واحدا لا اختلاف فيه لم تحتج النفس إلى حفظه. وكذلك إذا أحس الحس الشيء بلا مشبّه من الحس فإنما يقبل أثره وحده من غير أن تقبل النفس ذلك الأثر فتصيره داخل البدن، أي في الوهم، فإنها إذا لم تصيره في الوهم فلا حد ولا معنى لقلة حاجتها إليه: إما لأنها لم تستلذه، وإما لقلة منفعتها. فإذا كان الشيء المنظور إليه على هذه الحال لم تجذبه النفس إليها ولم تصيره في الوهم ولم تذكره لأنها لم تحتج إليه وهو حاضر بين يديها، فكيف تحتاج إليه إذا مضى؟! – فقد بان أن الأشياء الأرضية المحضة ليس من الاضطرار أن تجعلها النفس في الوهم.

[١٨٧]

فإن لجّ أحد فقال: إنه لا بد للنفس من أن تصيِّر الشيء الذي وقع تحت الحس في الوهم أيضا – **قلنا**: إنه وإن صيَّرته النفس في الوهم فإنما لم تصيره هناك ليلزمه الوهم أو يحفظه. وذلك أن الحس، وإن كان قد أدرك الشيء، فلم يحسَّ إلا رسمه أو أثره. والدليل على ذلك ما نحن قائلون: إنا إذا مضينا في الهواء قدَما ولم نعلم أي جزء من أجزائه انفرج لنا أولا، وأي جزء انفرج لنا ثانيا: إما لأن لا نتعمد معرفة ذلك، وإما لأن لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهمه لأنا لا نحتاج إليه ولا ننتفع بعلمه فإذا لم نتوهمه ولم نحفظه لم نذكره. ولو أنا قوينا على المضي في الهواء دون الأرض لما عرفنا الفراسخ، ولا في أي فرسخ نحن، ولا كم فرسخ سرنا. وأيضا لو كنا إذا احتجنا إلى الحركة لم نحتج إلى الأوقات لم نحتج إلا إلى الحركة فقط. فإذا عملنا أعمالنا ولم نضفها إلى الزمان فنقول: عملنا هذا الشيء في شهر أو سنة – لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمان، ولكانت النفس تكتفي بمعرفة الشيء المعمول أنه معمول فقط.

[188]

Aynı şekilde bir şeyi sürekli yapan kimse, bu şey değişmeyip aynı halde kaldığı için onu hâfizasına almaya ve hatırlamaya ihtiyaç duymaz. Eğer bu böyleyse gezegenler burçların mesafelerini katetmek için değil fonksiyonlarını icra etmek için hareket ediyorsa, gezegenlerin fiilleri ve amaçları, uğrayıp geçtiği şeyleri ya da onlara kaç kere uğradığı, buralarda ne kadar bulunduğu veya bu mesafelerin kastedilen bir amaç doğrultusunda olmadığını görmek değilse, kaçınılmaz olarak onların hareketi kendisini arzuladıkları yüce ve şerefli olan başka bir şey içindir. Bu yüzden de onlar sürekli bir şekilde bu mesafeleri kateder.

[189]

İlk yaratıcı kendisinin altında yer alan tüm fazilet sahiplerinin faziletinin sebebi olduğu ve O onların illeti, onlar ise O'nun ma'lûlü olduğundan, tam anlamıyla faziletli olan O'dur ve O'nun faziletinin diğer tüm fazilet sahiplerinden daha tam ve yetkin olduğunu ve dolayısıyla O'nun kendisinin altında ma'lûlü olan herşeyin üzerine canlılığı ve fazileti taşırması zorunludur, dolayısıyla onların dereceleri ve seviyeleri ne olursa olsun onların üzerine taşar. O'ndan geleni en çok kabul edenin O'na en yakın yeri alması gerekir ve dolayısıyla o cevherinin şerefi, değeinin ve istikrarının güzelliği sebebiyle ilk kabul eden olur. Bu yüzden ilk kabul eden, diğer sebepliler ile ilk yaratıcı arasında aracılık ettiği için şerefli, faziletli bir cevher kılınır. Canlılık ve faziletlerden üzerine taşanları ilk kabul eden ve bundan sonra ilk yaratıcıdan kabul ettiklerini kendisinin altındakilere taşıran odur. [Böylece] o ilk yaratıcıdan kendisine taşan fazilet ve canlılığı sürekli kabul eder ve aynı zamanda altındakilere de bunu boşaltıp taşırması da süreklidir. Ne var ki ilk kabul eden, ilk yaratıcıya en yakın yüksek derecesinde olduğuna göre, onun ilk yaratıcının cevherinin şerefi, canlılığı ve fazileti en güzel şekilde kabulünden dolayı altındakilerden daha tam ve faziletli olması zorunludur. Bu yüzden o, yaratıcının faziletlerinin kendisine yansıdığı ilk örnek oldu ve yüce faziletler kendisine taştı. Bu nedenle de onun yani aklın nefse taşması zorunludur. Tıpkı en açık haliyle düşünmenin, aklın düşünmesi olması gibi, nefis de akıldan bir sûrettir. Onun yapıp ettiği bütün şeyler ancak aklın yardımıyladır, nefisten şeylerin üzerine taşan canlılık tümüyle akıldan kaynaklanır. Akıl ve nefsin ilişkisi ateşle sıcaklığın ilişkisi gibidir.

[١٨٨]

وأيضا إذا كان الفاعل يفعل شيئا واحدا دائما، لم يحتج إلى حفظ ذلك الشيء ولا أن يذكره إذ كان واحدا لا يتبدل. فإن كان هذا هكذا وكانت الكواكب إنما تتحرك لتفعل أفعالها لا لتسلك أبعاد البروج ولم يكن غرضها ولا فعلها أن ترى الأشياء التي تمر بها ولا كم مرت به منها وكم ممرها في تلك المواضع أو تلك الأبعاد لغرض لا يتعمَّد، فلا محالة إذن أن حركتها لأمر آخر تريده عظيمٍ شريفٍ، فلذلك صارت تسلك تلك الأبعاد سلوكا دائما.

[١٨٩]

ونقول إنّ البارئ الأول لمّا كان هو الفاضل التامَّ الفضيلة، وفضيلته أتمُّ وأكمل من جميع ذوي الفضائل إذ كان هو سبب فضيلة كل ذي فضيلة من الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون –كان الواجب أن يكون هو الذي يفيض أولاً الحياة والفضيلة على الأشياء كلها التي هي دونه وهي معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها: فما كان منها أكثر قبولا أَحْرى أن يقرب منه ويكون القابل الأول لشرف جوهره وحُسْن بهائه وثباته، ولذلك يتوسط بين البارئ وسائر المعلولات أن يُجعل هذا الشئ الشريف الفاضل الجوهر–أول مَن يقبل ما يفيض عليه من الحياة والفضائل ويكون هو الذي يفيض بعد ذلك على ما دونه ممّا قد قَبِلَ من البارئ تعالى، ويكون قبوله الحياة والفضائل المفاضة عليه من البارئ دائماً وإفراغه وفيضه على ما دونه دائماً. إلا أنّه إذا كان هو القابل الأول وفي درجته العليا القريبة من البارئ تعالى –كان الواجب أن يكون هو أتمَّ وأفضل من جميع ما تحته لقربه من البارئ وشرف جوهره وحُسْنِ قبوله الفضيلة والحياة. ولذلك صار بحيث كان المثال الأول الذي فيه تظهر فضائل البارئ سبحانه، وإليه تفيض الفضائل الكريمة. ولذلك يجب أن يفيض منه – أعنى من العقل – على النفس، فإنها مثال من العقل، كما أن المنطق الظاهر هو منطق العقل، وفعلها كله إنما هو بمعونة العقل، والحياة التي تفيضها على الأشياء إنما هي من العقل بأسرها؛ والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة.

[190]

Küllî akla gelince o ateş gibidir, nefis ise ateşten başka bir şeye yayılan sıcaklık gibidir. Ne var ki şayet akıl ve nefis ateşle sıcaklık gibiyse, sıcaklık ateşten yayılır, kendisini kabul eden şeye ulaşıncaya kadar yoluna devam eder ve sonra orada bulunur. Akıl, nefsin kuvvelerinden herhangi bir tanesi kendisine karışmaksızın nefiste yayılır. Nefis, akılda olduğunda ona aklî nefis diyoruz. Ancak nefis aklî olsa bile o kazanılmış akıl olduğundan dolayı, nefsin aklı düşünme ve taşınma olmaksızın bulunamaz. Bundan dolayı nefsin aklı, eksik olduğundan dolayı düşünür taşınır, akıl ise tıpkı baba ile oğlu arasında olduğu gibi onun tamamlayıcısıdır, öyle ki baba oğlunu terbiye eden ve onu tamamlayandır. Dolayısıyla akıl, nefsi doğurduğu için bizâtihi kendisi nefsi tamamlamış olur.

[191]

Diyoruz ki: Nefsin şahsı ancak akıldadır. Akılla var olan düşünme, görmeye konu olan şeyler için değil, ancak akıl içindir. Nefis zatına dönüp akla baktığında, kendisinin tüm fiillerinin akla ait olduğunu anlar. Nefsin şerefli, övülen, zatî aklî fiiller olarak gerçekleştirdikleri hariç aklî nefse çeşitli fiiller nispet etmemiz gerekmez. Kötü görülen bayağı fiilleri aklî nefse nispet etmeyip, tersine bunlar nefis üzerinde bulunan izler olduğundan hayvanî nefse nispet edilmesi gerekir.

[192]

Sonra diyoruz ki: Nefis akılla şereflidir. Akıl onun babası olup ondan ayrılmadığından nefsin şerefini artırır, çünkü aralarında bir mesafe yoktur, tersine nefis akıldan hemen sonra gelir ve akıl heyûlâ mesabesinde olduğundan onun sûretini kabul eder. **Deriz ki,** aklın heyûlâsı aklî ve basit olduğu için çok şereflidir, ne var ki akıl ondan daha basittir ve onu kuşatandır. **Deriz ki**, aklın heyûlâsı basit ve aklî olduğundan çok şereflidir, ne var ki akıl ondan daha basit ve onu kuşatandır. Yine deriz ki, nefsin heyûlâsı aklî, basit ve nefsanî olduğu için çok şereflidir ancak nefis ondan daha basittir ve onu kuşatır, aklın yardımıyla orada birtakım şaşırtıcı tesirleri olur, bu yüzden nefis orada şaşırtıcı sûretler verdiği ve onu kuşattığından dolayı heyûlâdan daha şerefli ve asildir.

[١٩٠]

أما العقل الكلي فكالنار، والنفس كالحرارة المنبثة من النار على شيء آخر. غير أنه إن كان العقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة، فإن الحرارة إنما تسيل من النار سيلانا وتسلك سلوكا إلى أن تأتي إلى الشيء القابل لها فتكون فيه؛ وأما العقل فإنه ينبثُّ في النفس من غير أن تسيل منه قوة من قواها. ونقول إن النفس عقلية إذ صارت في العقل. غير أنها وإن كانت عقلية فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر والروية لأنه عقل مستفاد، فمن أجل ذلك صارت تفكر وتروي لأن عقلها ناقص والعقل هو متمِّم لها كالأب والابن فإن الأب هو المربي لابنه والمتمم له. فالعقل هو الذي يتمم النفس لأنه هو الذي ولدها.

[١٩١]

ونقول: إن شخص النفس إنما هو في العقل، والنطق الكائن بالعقل إنما هو للعقل لا للشيء الواقع تحت البصر. وذلك أن النفس إذا رجعت إلى ذاتها ونظرت إلى العقل كان كل فعلها منسوبا إلى العقل. ولا ينبغي أن نضيف فعلا من الأفاعيل إلى النفس العقلية إلا الأفاعيل التي تفعل في النفس فعلا عقليا وهي أفاعيلها الذاتية الممدوحة الشريفة. وأما الأفاعيل الدنية المذمومة فلا ينبغي أن تنسب إلى النفس العقلية بل إنما تنسب إلى النفس البهيمية لأنها آثار واقعة على هذه النفس، لا على النفس العقلية.

[١٩٢]

ثم نقول: إن النفس شريفة بالعقل، والعقل يزيدها شرفا لأنه أبوها وغير مفارق لها، ولأنه لا وسط بينهما، بل النفس تتلو العقل وهي قابلة لصورته لأنه بمنزلة الهيولى. **ونقول** إن هيولى العقل شريفة جدا لأنها بسيطة عقلية، غير أن العقل أشدّ منها انبساطا وهو محيط بها، **ونقول** إن هيولى النفس شريفة جدا لأنها بسيطة عقلية نفسانية، غير أن النفس أشدّ انبساطا منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل، فلذلك صارت أشرف وأكرم من الهيولى لأنها تحيط بها وتصوِّر فيها الصور العجيبة.

[193]

Duyu dünyasının varlığı bunun delilidir: Hayvanlar, haşarat, bitkiler ve bütün diğer canlılarda ruhların bulunması gibi özellikle de duyu âleminin görünen görünmeyen devamlı ve sürekli hareketi, değeri, güzelliği ve heybetini gördüğünde ona bakanın hemen şaşkınlığı artar. Bu bayağı duyu âleminde bulunan duyusal şeyleri gördüğünde, ancak kendisi için misal olan gerçek yüce âleme aklıyla yücelsin ve yüce âleme bir göz atsın, bayağı âlemde gördüğü her şeyi orada görecektir; ayrıca kendisine pislik bulaşmamış, saf canlılık ve faziletlerle birleşmiş daimî aklî bir âlem olduğunu görecektir ve yine orada her iki âlemin var edicisinin içinde var kıldığı bir kuvvetle ve tarifi mümkün olmayan bir hikmetle, şerefli aklın âlemi idare edip orayı çekip çevirdiğini görecektir. Orada akıl, hikmet ve nurla dolu şeyleri de görür ve orada oyun ve abes birşey yoktur. Zira orada üzerine taşan nur sebebiyle "salt gerçeklik" bulunur, dolayısıyla onlarda her biri kendi sahibinin seviyesine yükselmeye ve bu âleme taşan ilk nura yaklaşmaya gayret gösterir.

[١٩٣]

والدليل على ذلك العالم الحسي: فإن مَنْ رآه لم يلبث أن يكثر منه عجبه ولا سيما إذا رأى عِظَمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة التي فيها، الظاهرة منها والخفية، والأرواح الساكنة في هذا من الحيوان والهوام والنبات وسائر الأشياء كلها. فإذا رأى هذه الأشياء الحسية التي في هذا العالم السفلي الحسي فليَرْقَ بعقله إلى العالم الأعلى الحق الذي إنما هذا العالم مثال له ويُلق بصره عليه فإنه سيرى الأشياء كلها التي رآها في هذا العالم؛ غير أنه يراها عقلية دائمة متصلة بفضائل وحياة نقية ليس يشوبها شيء من الأدناس، ويرى هناك العقل الشريف قيِّما عليها ومدبِّرا لها بحكمة لا توصف وبالقوة التي جعل فيها مبدع العالمين جميعا، ويرى هناك الأشياء ممتلئة نورا وعقلا وحكمة وليس هناك هزء ولا لعب، لأن الجد المحض هناك إنما هو من أجل النور الفائض عليها ولأن كل واحد منهم يحرص على الترقّي إلى درجة صاحبه وأن يدنو من النور الأول الفائض على ذلك العالم.

[194]

Bu âlem ölmeyen ve daimî şeyler ile akıllar ve nefisleri tümüyle kuşatır. Bu âlem oldukça güzel ve sağlam olduğu için sürekli olarak hareketsizdir, dolayısıyla bir halden diğerine geçmek sûretiyle harekete ihtiyaç duymaz. Şayet hareket ve yer değiştirmek isterse bunu yapamaz, çünkü bütün her şey ondadır ve kendisi dışında olan bir şey yoktur ki ona yönelsin. Yine bu âlem yetkinliğin ve tamlığın zirvesinde olduğu için mükemmelleşmeyi ve tamamlanmayı talep etmez. Ancak yüce âlemin tam ve yetkin olmasının sebebi onun içinde bulunanlardan ilmiyle kuşatamadığı hiçbir şey olmamasıdır. Bir şeyi aklettiğinde, onun hakkında düşünmeksizin veya onu talep etmeksizin akleder, bilakis onlar yüce âlemde bulunduğu, yüce âlemin şerefinin sonradan elde edilmiş ve arazî olmayıp aksine sürekli bir şerefe sahip olduğu için onları akleder. Aynı şekilde onun diğer faziletleri de zamanla değil sonsuzlukla beraberdir ve ancak zaman sonsuzluğa ve sürekliliğe benzer. O şerefli âlemi ve oradaki daimî değerli ve şerefli şeyleri bilmek istediğinde, bakışın yorulup yönünü değiştirirsen, nefse bir göz at ve onunla birlikte yol al. Durma! Böylece onun faziletlerini bilirsin, onunla birlikte yol aldığında ondaki bazı şeyleri ihmal et ve bazılarıyla ilgilen. Çünkü nefiste akıl ve duyulardan çeşitli şeyler bulunur. Sokrates ve Hipokrat gibi duyu sadece şeylerin fertlerini bilebildiğinden akla sarıl! Dolayısıyla duyu tikel şeylerin bilgisi dışında bir şey elde edemez, akıl ise "tümel at nedir?", "tümel insan nedir?" gibi sorulara dair bilgi verir ve ancak öncüllerin aracılığıyla kıyas yaparak tümellerin bilgisini elde etmeni sağlar. Ancak yüce âleme gelince orada tümelleri sana açık seçik gösterir, çünkü tümeller sürekli, sabit ve kāim cevherlerdir. Bu şerefli yüce âlemdeki cevherlerin hepsi tek bir cevherde kāim ve sabittir ve sadece bu cevher kāimdir, orada geçmiş ve gelecek zaman olmaksızın bir var oluş vardır. Böylece oradaki var olan şimdi ve geçmişte bulunur. Çünkü oradaki şeyler tek bir hal üzere değişip dönüşmeksizin daimî olarak var olurlar. Ancak bu içinde bulunmak zorunda olunan bir durumdur ve ortadan kalkmaz.

[١٩٤]

وذلك العالم محيط بالأشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والأنفس كلها. وذلك العالم ساكن دائم السكون لأنه في غاية الإتقان والحسن فلا يحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حال إلى حال. ولو أراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك، لأن الأشياء كلها فيه، وليس شيء منها خارجا منه فينتقل إليه. وذلك العالم أيضا لا يطلب التمام والزيادة لأنه تامّ في غاية التمام والكمال. وإنما صار العالم الأعلى تامّا كاملا لأنه لا شيء فيه لا يحيط به علما. فإذا عقل شيئا فإنما يعقله من غير أن يطلبه أو يروّي فيه، لكنه يعقله بأنه فيه ومن أجل أن شرفه ليس بمستفاد ولا عرضي لأنه دائم الشرف. وكذلك سائر فضائله دائمة تجري مع الدهر لا مع الزمان، والزمان إنما يتشبه بالدهر والديمومة. فإذا أردت أن تعرف ذلك العالم الشريف والأشياء التي فيه الشريفة والكريمة الدائمة، وكَلَّ بصرك وحادَ عن النظر إليها، فألقِ بصرك على النفس واجْرِ معها، ولا تقف، فتعرف فضائلها، فإذا جريتَ معها فخلف بعض ما فيها وأقبِلْ على بعض، فإن في النفس أشياء شتى منها العقل والحس، فالزَمْ العقل لأن الحس إنما يعرف الأفراد من الأشياء مثل سقراطيس وبقراطيس، فالحس لا يقوى إلا على نيل الأشياء الجزئية فقط؛ فأما العقل فإنه يعرفك الإنسان المرسل ما هو والفرسَ المرسل ما هو؛ وإنما يعرّفك ذلك بأنه ينال الأشياء الكلية بقياس بتوسط المقدمات؛ فأمّا هناك في العالم الأعلى فإنه يُريك الكليات عيانا لأنها جواهر ثابتة قائمة دائمة، والجواهر التي في ذلك العالم العالي الشريف كلها قائمة ثابتة في شيء واحد منها، وإنما هي قائمة فقط، والقيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ، وذلك أن الآتي هناك حاضر والماضي موجود، لأن الأشياء التي هناك دائمة على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل، وإنما هي الحال التي يجب أن تكون عليها فلا تزول.

[195]

Bu âlemdeki şeylerden her biri [aynı zamanda] akıl ve varlık, onlardan gelen tümellik de akıl ve varlıktır, orada akıl ve varlık birbirlerinden ayrılmaz. Akıl varlığı aklettiği için akıldır; varlık ise akıl tarfindan akledildiği için ve hem aklın akletmesi hem de varlığın ikisinin dışında başka varlığı akletmesinin sebebi olduğu için varlıktır. Varlık akıl için yaratıcı illettir. Akıl ve varlık birlikte yaratılmıştır, bundan dolayı da birbirlerinden ayrılmazlar. Ancak akıl ve varlık iki farklı şey olsa bile o ikisi hem akıl hem de varlıktır, hem akleden hem de akledilendir, çünkü aklın kendisi dışında bir şey var olmadığı sürece yani kendisinden meydana gelen bir şey olmadığı müddetçe akletmesi mümkün değildir.

[196]

Eğer bu böyleyse dönüp şöyle deriz: İlkler şunlardır: Akıl, varlık, başkalık, kendilik/aynılık.[15] Akıl hareketle aklettiği için hareketin; akıl hareketle akletmesine rağmen bir halden başka bir hale dönüşmeyip değişmediğinden de sükûnun bunlara eklenmesi gerekir. Başkalık akleden ve akledilenden dolayıdır, çünkü akıldan biri başkalığı kaldırsa tamamen salt bir varlık olur ve dolayısıyla da susar ve hiçbir şeyi akledemez. Akledilen şeylerin akleden şeylere izafe edilmesi gerekir. Kendiliğe gelince o, bulunduğu durumdan çıkmaksızın ve değişmeksizin akledileni akleden bir akıldan dolayıdır, zira o akledileni tüm halleriyle bizâtihi kendisi olarak akleder. Aynı şekilde aklî cevherleri içeren şey de bu kendiliktir, ancak bu cevherleri birbirinden ayıran şey başkalıktır. Akıl nefiste çok bulunan idare edicidir, çünkü nefis sınırlarını aşıp akıldan ayrılmak istemesinin dışında ona bitişiktir. Ancak nefsin ömrünün bitmesi ve bozulmasının sebebi akıldan ayrılmasıdır ve ona bitiştiğinde ise sanki ikisi bir tek şeymiş gibi olduğunda sürekli bir hayat kazanır ve tükenmeyen bir mutluluk elde eder.

[15] Platon'da "en büyük cinsler (*megista géne*)" şunlardır: Varlık (ôn), aynı, başka (*heteron*), hareket (*kinesis*) ve sükûn (Bk. *Sofist*, 254[b]-255[e]). Yukarıda ise bunlar varlık, aynı, akıl, başka, hareket ve sükûn şeklinde sıralanmıştır. Platon'dan farklı görünen cins, akıl olarak görünmektedir. (ç.n.)

[١٩٥]

وكل واحد من الأشياء التي في ذلك العالم هو عقل وآنية، والكل منها عقل وآنية أيضا، والعقل والآنية هناك، لا يتفرقان؛ وذلك أن العقل إنما هو عقل لأنه يعقل الآنية، والآنية إنما هي آنية لأنها تُعقل من العقل، والعلة التي من أجلها يعقل العقل وتعقل الآنية آنية أخرى غيرهما، وهي العلة المبدعة للعقل. والعقل والآنية أُبدِعا معا؛ فمن أجل ذلك لا يفارق أحدهما الآخر. غير أنه وإن كان العقل والآنية اثنين، فإنهما عقل وآنية معا، وعاقل ومعقول معا، لأنه لا يمكن أن يكون العقل عاقلا إن لم تكن الغيرية موجودة، أي إن لم يكن الشيء الذي هو موجود منه.

[١٩٦]

فإن كان هذا هكذا، عُدنا فقلنا: إن الأوائل إنما هي العقل والآنية والغيرية والهوية. وينبغي أن يضاف إليها الحركة والسكون: أما الحركة فلأن العقل إنما يعقل بحركة، وأما السكون فلأن العقل وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغير ولا يستحيل من حال إلى حال؛ وأما الغيرية فمن أجل العاقل والمعقول، فإنه إن رفع رافع الغيرية من العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمت ولا يعقل شيئا، وينبغي أن تكون الأشياء المعقولة مضافة إلى الأشياء العاقلة: وأما الهوية فمن أجل أن العقل عَقَلَ المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغير، بل عَقَلَ المعقول وهو هو بعينه في سائر حالاته. وأيضا فإن الشيء الذي يضم الجواهر العقلية هو الهوية، والفُرقان الذي يَفْرُق تلك الجواهر هو الغيرية، والعقل الذي هو السيد يوجد في النفس كثيرا، إذ النفس متصلة به؛ إلا أن تتعدى حدودها وتريد مفارقتها، فإذا فارقته كان ذلك هو مدتها وفسادها ؛ فإذا اتصلت به حتى يصيرا كأنهما شيء واحد حيِيَتْ بحياة دائمة وسرت سرورا لا نفاد له.

[197]

Eğer biri şöyle sorsa ve dese ki: Kim aklı bu hale getirdi ve bu şerefi ona kim bahşetti? **Deriz ki:** Onu yaratan salt, basit, hak, bir olan ve çokluktan önce basit ve mürekkep olan tüm şeyleri kuşatmış olandır. O bir şeyin çokluğunun ve varlığının illetidir ve ayrıca o sayıların fâilidir, bir ikiden önce ve iki birden sonra olduğu için insanlardan bazılarının zannettikleri gibi sayılar şeylerin ilk olanları değildir. İki birden kaynaklanır ve bundan dolayı iki olan sınırlıdır. Bir ise sınırlı değildir, çünkü iki birden kaynaklanır. İkinin bire nispetle sınırlı olduğunu ve fakat bu ikisinin kendi içlerinde sınırsız olduğunu söylüyoruz. Sayının sınırlı olduğunun söylenmesi ancak onun cevher gibi sınırlı olduğunu [belirtmek içindir]. Yani cevhersel olduğunu kastediyorum. Eğer bu böyleyse nefis de sayıdır, çünkü ilk olan yüce şeyler cüsse ve büyüklüğe sahip değildir, aksine onlar ruhanîdirler; ayrıca nicelik ve bedene sahip olanlardan da değildir. Şayet iri büyüklüğe sahip şeyler ve cüsseler olsalar bile duyu, onlar varlık olmamasına rağmen onları varlık zanneder.

[198]

Tohumlar ve bitkiler gibi cismanî şeyler, şerefli yüce şeylerin cismanî ve bir niceliğe sahip olmayışlarının delilidir. Dolayısıyla tohumlarda ve bitkilerde bulunan değerli yüce şeyler gözle görülebilen apaçık bir nemlilikte değildir, fakat o gözle görülemeyen gizli şeydir ve o aklî bir logostur ve kendisinde bulunan cevhersel sayıdır.

[199]

Bu yüce âlemdeki "iki" ve sayının ancak akıl ve salt etkin olduğunu söylüyoruz; ancak iki, bu ikisinin zatına nispet edildiğinde sayı olarak kabul edilmez. Ancak bu ikisinden ve birden oluşan sayı, bu şeylerin her birinin sûretidir, sanki şeylerin hepsi orada yani akılda sûret kazanır, çünkü akıl o ikisidir. Zira akıl bizâtihi kendisinden almış olduğu sûret türlerinden birine benzemeyen bir şekilde birden sûret alır. Aklın kendi zatından tasavvur ettiği sûretler, bilfiil var olan görme özelliğine benzer. Zira bir, yaratılmış ilk varlıkta var kılındı, bundan dolayı akıl bilfiil olarak akledilebileni akletmek üzere hareket eder. Bu durumda akıl tıpkı bilfiil olarak gören göz gibidir ve ikisi de bir tek şeydir.

[١٩٧]

فإن سأل سائل وقال: ومَن صيّر العقل على هذه الحال ومن شرَّفه هذا التشريف؟ **قلنا**: الذي أبدعه وهو الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل شيء كثير، وهو علة آنية الشيء وكثرته، وهو فاعل العدد؛ وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناس، لأن الواحد قبل الاثنين، والاثنين بعد الواحد. وإنما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد. ونقول إن الاثنين محدود عند الواحد وهما في أنفسهما غير محدودين. فإذا قيل الحدّ صار عددا غير أنه محدود كالجواهر، أعني أنه جوهري؛ فإن كان هذا هكذا كانت النفس عددا أيضا لأن الأشياء الأولى العالية ليست بجثث ولا عظم لها بل هي روحانية وليست من حيّز الجثث والأقدار، وإن كانت الجثث والأشياء ذوات الأقدار الغليظة أحرى إلى أن يظن الحس أنها الآنيات وليست بآنيات.

[١٩٨]

والدليل على أن الأشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات أقدار: الأشياء الجثثية مثل البذور والنبات، فإن الشيء الشريف الكريم الذي في البذور والنبات ليس في الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر، لكنه الشيء الخفي الذي لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية 〈و〉 العدد الجوهري الذي فيه.

[١٩٩]

ونقول إن العدد والاثنين الذي في ذلك العالم الأعلى إنما هو العقل والكلمات الفواعل المحضة، غير أن الاثنين ليس يُعَدان إذا نسبا إلى ذاتهما، وأما العدد الكائن منهما ومن الواحد فإنما هو صورة كل واحد من تلك الأشياء كأن الأشياء كلها تصورت فيه، أعني في العقل، لأن العقل هما الاثنان، والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذي يتصور به من ذاته، وإنما تشبه الصور التي يتصورها العقل من ذاته البصر الكائن بالفعل، وذلك أن الواحد صُوِّر في الآنية الأولى المبتدعة فتحرك العقل ليعقل المعقول بالفعل. فالعقل إنما هو كالبصر الذي يبصر بالفعل، وكلاهما شيء واحد.

[200]

Böylece şimdi aklın nasıl olduğu, nasıl meydana getirildiği, yaratıcının onu nasıl meydana getirdiği ve onu daimî bir idrake sahip bir şekilde nasıl var kıldığı gibi nefsin hiçbir şey kaçırmadan öğrenmek zorunda olduğu soruları araştırmak istiyoruz. Ayrıca yine ilk filozofların çokça sözünü ettikleri ve bunun hakkında ihtilâfa düştükleri şeyleri nefsin öğrenmeye iştiyak duymasını araştırmak istiyoruz. Herhangi bir türde kendisinde çokluk bulunmayan salt birin kendi birliğinden çıkmadan ve çoğalmadan şeylerin nasıl illeti olduğunu, hatta kendisinde çokluk bulunmayan bir şeye bütün herşeyi eklesek bile çokluğu meydana getirdiğinde birliğinin nasıl kuvvetlendiğini inceleyeceğiz. Bunları dile getirdiğimiz için tartışmayı açıp bu meselelerden bahsedeceğiz. Ancak biz başlamadan evvel bunların izahı hususunda Allah Teâlâ'ya tazarrû ile O'ndan başarı ve yardım diliyoruz. Bunu sadece sözlerimizle ve fâni ellerimizle değil, fakat biz ona akıllarımızla dua edip, nefsimizi açıp ona yalvarıyoruz, çaresiz bir kimse gibi bıkmadan usanmadan O'ndan talep ediyoruz. Bunu yaptığımızda, akıllarımız O'nun parlak nuruyla aydınlanır, bu bedende bize ilişmiş olan cehaleti kaldırır, O'ndan yardım dilediğimiz hususlarda bizi kuvvetlendirir. Dolayısıyla sadece bu şekilde bu meseleyi halletmeye güç yetirebiliriz, gerçekten isteyenlerin üzerine hayırları ve faziletleri tek başına taşıran hayırlı ve faziletli olan bire ulaşırız.

[201]

Şöyle diyerek başlıyoruz: Her kim hak olan birin çokluğu nasıl meydana getirdiğini öğrenmek isterse, bakışlarını sadece hak olan bire çevirsin, onun dışındaki her şeyden yüz çevirsin, kendi özüne dönsün ve orada dursun, böylece aklıyla hak olan biri aklî veya duyusal bütün her şeyin üzerinde yüce, hareketsiz bir şekilde içinde durmuş olarak görecektir, diğer şeylerin ise sanki dağılmış heykeller gibi ona yönelmiş olduklarını görür. Dolayısıyla şeyler bu şekilde ona doğru hareket eder yani hareket eden her şey mutlaka bir şeye doğru hareket eder aksi halde hareketsiz olur. Ancak hareket eden kendisinden kaynaklandığı şeye doğru şevkle hareket eder, çünkü o ona ulaşmayı ve ona benzemeyi arzulamaktadır. Bunun için bakışını ona çevirir ve dolayısıyla bu zorunlu olarak hareketin sebebi olur.

[٢٠٠]

فنريد أن نفحص عن العقل، وكيف هو، وكيف ابتدع، وكيف أبدعه المبدع وصيره مبصرا دائما هذه الأشياء وأشباهها مما تضطرُّ النفس أن تعلمها ولا يفوتها منها شيء وتشتاق أيضا إلى أن تعلم الشيء الذي قد أكثرت فيه الحكماء الأولون القول واضطربوا فيه؛ وكيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الأنواع علة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته ولا يتكثر، بل اشتدت وحدانيته عند إبداعه الكثرة لو أضفنا الأشياء كلها إلى شيء واحد لا كثرة فيه؛ ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسألة ومثبتوها، غير أنّا نبتدئ فنتضرع إلى اللّٰه تعالى ونسأله العفو والتوفيق لإيضاح ذلك؛ ولا نسأله بالقول فقط ولا نرفع إليه أيدينا الداثرة فقط، لكنا نبتهل إليه بعقولنا ونبسط أنفسنا ونمدّها إليه ونتضرع إليه ونطلبه طلب مُلجَأ ولا نَملٍّ، فإننا إذا فعلنا ذلك أنار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهالة التي تعلقت بنا في هذه الأبدان وقوّانا على ما سألناه من المعونة على ذلك. فبهذا النوع فقط نقوى على إطلاق هذه المسألة وننتهي إلى الواحد الخيّر الفاضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على مَن طلبها حقا.

[٢٠١]

ونحن مبتدئون وقائلون: من أراد أن يعلم كيف أبدع الواحد الحق الأشياء الكثيرة فليُلقِ بصره على الواحد الحق فقط وليُخَلِّفْ الأشياء كلها خارجا منه وليرجع إلى ذاته وليقِفْ هناك فإنه يرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقفا عاليا على الأشياء كلها، العقلية منها والحسية، ويرى سائر الأشياء كأنها أصنام منبثة ومائلة إليه. فبهذا النوع صارت الأشياء تتحرك إليه، أعني أنه يكون لكل متحرك شيء ما يتحرك إليه وإلا لم يكن متحركا البتة، وإنما يتحرك المتحرك شوقا إلى الشيء الذي كان منه، لأنه إنما يريد نَيْلهُ والتشبه به. فمن أجل ذلك يُلقي بصره عليه فيكون ذلك علة حركة اضطرارا.

[202]

Şerefli, daimî, hakiki varlıkların ilk yaratıcı tarafından nasıl meydana getirildiğini öğrenmek istediğinde, senin zamana bağlı olan her oluş [biçimini] vehminden çıkarıp atman gerekir. Çünkü oluştaki varlıklar zaman dışında O'ndan meydana getirilmiştir, ancak bir yaratılışla yaratılmış bir fiille gerçekleştirilmiştir ve onlarla yaratıcı fâil arasında kesinlikle bir aracı yoktur. Öyleyse zamanın, zamanda meydana gelen oluşların ve onların nizam ve şerefinin sebebi olduğu halde nasıl zamansal bir oluş olabilir ki! Zamanın sebebi zamana tâbi olamaz, aksine gölge sahibi ile bizâtihi gölgenin ilişkisinde olduğu gibi o, daha yüce ve yüksek bir türle üstündür.



[203]

Nefislerin ve yıldızların efendileri kendisinden meydana geldikleri yüce âlemde çok şaşılacak şeyler görürler! Bu yüzden o âlem, bu âlemdeki her şeyi kuşatmıştır. Başından sonuna kadar bu sûretlerin hepsi o âlemdedir. Ancak orada daha yüce ve yüksek bir türde bulunurlar. Bununla biz bu âlemde var olan bayağı sûretlerin bozulmuş halleriyle yüce âlemde de var olduklarını kastetmiyoruz, tersine tabii sûretin yani işte burada olması mümkün olanın orada daha şerefli ve değerli olmasını kastediyoruz.

[٢٠٢]

وينبغي لك أن تنفي عن وهمك كل كون بزمان إذا كنت إنما تريد أن تعلم كيف أبدعت الآنيات الحقية الدائمة الشريفة من المبدع الأول لأنها إنما كوِّنَتْ منه بغير زمان، وإنما أبْدِعَتْ إبداعا وفعلت فعلا، ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البتة. فكيف يكون كونها بزمان وهي علة الزمان والأكوان الزمانية ونظامها وشرفها! وعلة الزمان لا تكون تحت الزمان، بل تكون بنوع أعلى وأرفع كنحو الظل من ذي الظل.

[٢٠٣]

وما أكثر العجائب التي ترى سادة النجوم والأنفس في ذلك العالم الأعلى الذي كونت منه! ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الأشياء التي في هذا العالم. وهذه الصور في ذلك العالم من أولها إلى آخرها، إلا أنها هناك بنوع آخر أعلى وأرفع. ولستُ أعني به أن الصور الدنية الكائنة في هذا العالم في العفونة هي في ذلك العالم الأعلى أيضا، بل الصورة الطبيعية، أعني أنه يمكن أن يكون ما هاهنا هو هناك بنوع أكرم وأشرف.

[204]

Kaldığımız yere dönüp şöyle söyleriz: Jüpiter saf, temiz aklî sûretleri gördüğünde, gücü nispetinde onların nurunu ve güzelliğini elde eder. İşte buradaki herkes de o âleme ve oradakilere Jüpiter gibi âşık olur ve onlar değerli güzel sûretlerden orada bulunanları ve o âlemin güzelliğini görür. Aynı zamanda bu güzellikten istifade eder ve bu nurla aydınlanır, çünkü bu şerefli âlem kendisine bakan güzelliğinden ve nurundan taştığı ve hatta sanki onları kendisi gibi değerli, nurlu ve güzel bir hale dönüştürdüğünden dolayı kendisine bakan herkesi aydınlatır. Bu, tıpkı yüce bir mevkiye yükselen adamın durumu gibidir ki o, kırmızı parlak bir yere gelir, bakışını o tarafa çevirir, ona bir göz atar, bu parlak ve net kırmızı renkle dolar, böylece o zaman bu yerin rengine ve güzelliğine benzer. Aynı şekilde her kim yüce âleme bakışını çevirip parlak güzel rengine bakar ve bakışını sürdürürse, yüce âlem ona renk ve güzellik verir ve böylece ona benzer, güzellik ve hoşlukta tıpkı onun gibi olur. Ne var ki oradaki renk bizâtihi sûretin güzelliği ve nurudur, ancak sûret içi ve dışı ile bizâtihi güzeldir. Zira bu güzel renk sûret dışında bir şey değildir ve onu taşıyan bir şey de yoktur, fakat ona bakana gelince o ona baktığında içini ve dışını aynı zamanda göremediği için, sadece onun dış görünüşünün güzel parlak bir renk olduğunu sanır. Bundan sonra bu sûretin güzelliğine yönelen ve bütününe odaklanan kimseye gelince o, bu sûretin hoşluk ve güzelliğinde yüce, parlak, saf ve nurlu renklerini görür. Ancak o zaman bu sûretin dahilî ve haricî olarak bayağı ve ayrık olduğunu göremez, fakat o, bakışları içine kadar nüfuz ettiği için onu tamamıyla bir bütün olarak görür. Ona bakan cismî olduğunda o sûrete aynı anda iç ve dış görünümü açısından tümel bir şekilde bakmaya güç yetiremeyecektir, çünkü sûret duyunun konusu olduğundan o ancak sûretin dışından ona bakabilir. Bu yüzden de daha önce zikrettiğimiz sebep (*illet*) için, cismanî olan biri bu sûreti [bilmek üzere] hakkıyla künhüne vâkıf olacak şekilde ona bakmaya güç yetiremez. Eğer sen bu sûrete bakmak istersen, kendine dön ve sanki cisimsiz bir nefismiş gibi ol, sonra sanki kendisinde herhangi bir farklılık yokmuş ve tek bir şey gibi olan bu sûrete bak. Böylece sen bunu ne zaman yaparsan bütünüyle sûretleri aklî bir görüşle görürsün ve onun hoşluk ve güzelliğiyle dolarsın.

[٢٠٤]

ونرجع إلى ما كنا فيه ونقول: إن المشترى إذا رأى هذه الصورة العقلية النقية الصافية نال من حسنها وضوئها على قدر قوته. وكل من كان ها هنا كان أيضا عاشقا لذلك العالم وأصحابه عشق المشترى ورأى حسن ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور لأن ذلك العالم الشريف ينير كل مَن ينظر إليه لأنه يُفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كأنهم هو في الحسن والبهاء والنور. وكما أن الرجل الذي يرتقي موضعا عاليا شامخا ثم يطلع على أرض حمراءِ نيرة ويلقي بصره عليها ويطيل النظر إليها يمتلئ من ذلك اللون الأحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الأرض وبهائها – كذلك من ألقى بصره على العالم الأعلى ونظر إلى ذلك اللون الحسن النيّر وأطال نظره إليه أفاده ذلك اللون والحسن فتشبّه به وصار كأنه هو في الحسن والبهاء؛ غير أن اللون هناك إنما هو حسن الصورة ونورها، بل الصورة هي ما هي حسَن باطنها وظاهرها. وذلك أن اللون الحسن ليس هو غير الصورة ولا بمحمول عليها، لكنه لما لم يمكن الناظر أن يراها كلها: باطنها وظاهرها، ظن الناظر أن ظاهرها هو اللون النيّر الحسن فقط. – فأما الذي تولى تلك الصورة بجمالها وسلك في كليتها فإِنه يرى تلك الصورة ألوانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن والبهاء. إلا أنه حينئذ لا يرى تلك الصورة رديئة منفصلة داخلا وخارجا، لكنه يراها كلها بأسرها معا لنفاذ بصره فيها. ولن يقدر الناظر، إذا كان جسميا، أن ينظر إلى تلك الصورة نظرا كليا في باطنها وظاهرها معا، لأنه إنما ينظر إليها وهو خارج منها لأنها واقعة تحت الحس؛ – فلذلك لا يقدر أحد جسماني أن ينظر إلى تلك الصورة كُنْه منظرها، للعلة التي ذكرناها آنفا. فإِذا أردت أن تنظر إلى تلك الصورة فارجع إلى نفسك وكن كأنك نفس بلا جسم، ثم انظر إلى تلك الصورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيها. فإِنّك متى فعلت ذلك رأيتَ الصورة بأسرها رؤية عقلية وامتلأتَ من حسنها وبهائها.

[205]

Aynen senin yıldızların efendilerinden bazılarına bakmak istediğinde, sanki sen dışına ve içine bakıyormuş gibi ona küllî bir şekilde bakarsan, onun nuruna ve güzelliğine yüce bir perspektifle bakmış olursun. Bunu hoş, aydınlanmış ve parlak sûrete bakmak istediğinde de aynı şekilde yap! Dolayısıyla sen noksansız ve ayrıntısız bir şekilde görmeye güç yetirebilirsen, onun güzelliğine ve hoşluğuna bakmaya güç yetirebilirsin. Biri bu yüce ışığa bakmaya güç yetiremediğinde, derinlemesine bir bakışa ulaşmaya çalışıp bakışını yıldızların efendilerine çevirsin! Böylece orası kendisi için bir örnek ve heykel olduğunda, yıldızların efendilerinde yüce âlemin bazı güzelliklerini görecektir. Bu parlayan efendinin güzelliğiyle dolduğunda sanki o ikisi bir tek şey gibi olduklarından, güzellik ve hoşlukta onunla birmiş gibi olur. O tek başına bulunduğu hal üzere kalıp zatı ondan ayrılmazsa, bizâtihi o parlayan efendi olur. O tek başına bulunduğu hal üzere kalır ve zatı ondan ayrılırsa, o ve diğer parlayan efendi bir tek şey olamaz, dolayısıyla efendi güzelliğini ve hoşluğunu kendisine bakan kimseye büründürür; böylece o güzellik ve hoşluk bakımından sanki onun gibi olur. Bu böyle olduğunda yüce âlemde, o ve efendi bir tek şey olarak görünür. Onu her görmek istediğinde bu efendinin kendisine olan yardımı ve onun birleşmesinden dolayı bunu yapmaya güç yetirebilir. Eğer o, bu efendiye bakışını yönelttikten, nuruna ve güzelliğine ulaştıktan sonra ondan ayrılıp zatına dönerse, bu birlikten ayrılmış olur ve birleşmeden önce oldukları gibi iki ayrı şey haline gelirler. Ne var ki insan sona ulaşıp, saf ve temiz olduğunda, cismin pisliklerine bulaşmadıysa daha önce ayrılmış olduğu bu efendiye dönebilir ve onunla ebedî olarak birleşir. Ancak insan bu dönüşünden kazanç elde eder. Zira efendi ile birleşip tek bir şey gibi olduğunda, bayağı âlem sahasında kendisine hiçbir şeyin gizli kalmayacağını bilir. Böylece faziletli bir kimse gökyüzündeki yıldızların efendilerinden bir kısmına gözünü çevirse ve uzun uzadıya baksa onun nuru ve güzelliğiyle dolar ve sanki tek bir şeymiş gibi onunla beraber olur; bu bayağı âleme geri dönmemek ve bu efendiden ve onun güzelliği ve olağanüstü hoşluğundan mahrum olmamak için duyuyu terkeder, bundan dolayı sımsıkı yapışır ki ona baktığında sanki tek bir şeymiş ve onun dışında başka bir şey değilmiş gibi onunla birlikte olur. Eğer o kendisinden başka bir şeymiş gibi ona bakmayı isterse onu reddeder ve ondan uzaklaşır.

[٢٠٥]

وكما أنك إذا أردت أن تنظر إلى بعض سادة النجوم فإنما تلقي بصرك عليه إلقاء كليا كأنك تنظر إلى ظاهره وباطنه فتنظر إلى نوره وحسنه بمنظر عال – كذلك فافعل إذا أردت أن تنظر إلى تلك الصورة النيِّرة المضيئة البهية. فإنّك إذا قويت أن تراها رؤية لا نقصان فيها ولا تفصيل، قويت أن تنظر إلى حسنها وبهائها. فإذا لم يقدر أحد أن ينظر إلى ذلك الضوء العالي فليُلقِ بصره على سادة النجوم ليحرص أن يراها رؤية مستقصاة، فإنه سيرى فيه بعض حسن ذلك العالم الأعلى لأنه مثال وصنم له. فإذا امتلأ من حسن ذلك السيد النيِّر صار في الحسن والبهاء كأنه متحد به ليكونا كأنهما شيء واحد. وإن بقي على حاله متوحدا به ولم يفصل ذاته منه، صار هو السيد النيِّر. وإن بقي على حاله منفردا بذاته وفصل ذاته منه، لم يكن هو وذلك السيد شيئا واحدا، وذلك أنه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كأنه هو في البهاء والحسن. فإذا كان كذلك رأى حينئذ هو والسيد في ذلك العالم واحدا. وكلما أراد أن يراه قويَ عليه من أجل اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له. فإن هو ترك ذلك السيد بعد إلقاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع إلى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل أن يتوحّدا. غير أنه إذا انتهى الإنسان وصار صافيا نقيّا ولم يتدنس بأدناس الجسم قدَر أن يرجع إلى ذلك السيد الذي فارقه فيتوحّد معه دائما. غير أن الإنسان يربح في رجوعه، وذلك أنه يعلم أنه إذا توحد مع السيد وكان كالشيء الواحد لم يخْفَ عليه شيء مما تحته من فناء العالم السفليّ. فكذلك إذا ألقى المرء الفاضل بصره على بعض السادة التي في السماء وأطال النظر إليها امتلأ من نوره وحسنه وصار معه كأنه شيءٌ واحد وخلّف الحس من ورائه لئلّا يرجع إلى العالم الأسفل فيفارق ذلك السيد ويعدَم ذلك الحسن والنظر إلى البهاء الأعلى، فيلزمه لذلك لزوما شديدا، حتى إذا نظر إليه كان معه كأنه شيء واحد ليس هو غيره. فإن اشتاق أن ينظر إليه كأنه شيء غيره رفضه وألقاه عنه بعيدا.

[206]

Yüce âleme bakmayı isteyen faziletli kimse yıldızların efendilerinden bir kısmıyla birlikte olduğunda vasfettiğimiz sıfat üzere olması ve bu kimsenin birlikte olduğu, kendisinin üzerinde bulunan yüce âlemi görmek için çabalaması gerekir. Çünkü bu âlemi görmek sema âlemini görmekten daha faziletli ve yücedir. Yüce âlemde bulunmak için çalışması gerekir. Böylece o orada bulunur da geri dönerse oradan elde ettiği nurdan ışıltılı bir renk ve hoş bir güzellik ile geri dönmüş olur, canlılık ve duyu alanında bulunan hiç kimse yüce âleme bakmaktan alıkonamaz. Dolayısıyla bir kimse aklî âlemde olmak isterse, âlemi tek olarak ve onun dışında başka bir şey yokmuş gibi düşünsün. Eğer bunu yaparsa ve oraya girer ve bu âlemin nurunu, güzelliğini ve ışığını kabul eder, böylece o sanki [o âlemmiş gibi] parlayan, ışığı veren ve güzel olur. Gözün kendisi dışındaki nesneleri elde ettiğini ve bizâtihi gördüğü nesneyle özdeş olmadan onu elde etmesinin mümkün olmadığını bilmen gerek, böylece o zaman onu hisseder ve gücü nispetinde doğru bir şekilde onu bilir. Aynı şekilde akıl sahibi kimse de gözünü aklî şeylere çevirdiğinde, o baktığı şeyle aynîleşmediği sürece onu elde edemez. Ne var ki gözün hissesine şeylerin dışı, aklın hissesine şeylerin iç yüzleri[ni idrak etmek] düşer, bu yüzden o onunla farklı şekillerde birleşir, böylece onun bazılarıyla birleşmesi; duyunun, duyuya konu olan şeylerle birleşmesinden daha kuvvetli ve şiddetlidir.

[207]

Göz, duyuya konu olanlara bakışını sürdürdükçe, duyulur olan duyu dışına terkedilene değin yani bir şey hissetmeyene değin duyu göze zarar verir. Ancak aklî olarak görmeye gelince, ondaki durum bunun tam aksinedir yani o akledilene sürekli olarak her baktığında, daha fazla bilgiye ve daha doğru bir akla sahip olur ki işte bunu kastediyorum.

[٢٠٦]

فينبغي للمرءِ الفاضل المشتاق إلى النظر إلى العالم الأعلى إذا صار مع بعض سادة النجوم أن يكون على الصفة التي وصفنا، وأن يحرص دائما أن يرى العالم الأعلى الذي فوق ذلك السيد الذي هو معه؛ فإن رؤية ذلك العالم أفضل وأعلى من رؤية عالم السماء؛ ويحرص أن يصير فيه، فإنه إن صار فيه رجع وقد صار حسنا بهيا ساطع اللون، للنور الذي نال من ثمّ، ولا يقدر أحد أن يكون في حيز الحس والحيوان وأن يُردَّ عن النظر إليه. فإن أراد أحد أن يصير في العالم العقليّ فليَرَهُ كأنه شيء واحد معه لا غيره. فإنه إن فعل ذلك دخل فيه وقبل من أنوار ذلك العالم وحسنه وضوئه، فيكون هو نيِّرا مضيئا حسنا كأنه هو. وينبغي أن تعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هي، فيحسّ حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئا واحدا. إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء، والعقلُ على باطن الأشياء، فلذلك يكون توحده معها بوجوه، فيكون مع بعضها أشد وأقوى توحدا من توحد الحاس بالمحسوسات.

[٢٠٧]

والبصر، كلما أطال النظر إلى الشيء المحسوس، أضرّ به المحسوس حتى يصيِّره خارجا من الحس: أي لا يحس شيئا. فأما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك، أعني أنه كلما أطال النظر إلى المعقول كان أكثر معرفة وأجدر أن يكون عقلا.

[208]

Duyuların bilgisinin ilimden daha çok, kötülük ve acı üzerine olduğunu bilmen gerekir, dolayısıyla [duyular] onlardan tıpkı hastalık gibi kendisine bulaşan acılar ve kötülüklerden sakınmaya çalışır. Böyle yaptığı için verdiği acıların şiddetinden bilgisi sabit kalamaz, bu nedenle duyu doğru bir şekilde bilgiyi öğrenemez. Sağlığa gelirsek o, duyularda onlara uygun bir şekilde bulunur, duyular onunla tat alırlar ve bu nedenle duyular onları doğru bir şekilde bilirler. Bu sağlığın duyuya konulduğu, onunla birlikte bulunduğu, ona sıkıca bağlandığı, ona uygun olduğu ve dolayısıyla onunla birleşerek duyu sahibinin duyuya konu olan şeyleri bilmesinden dolayı sağlığı bilir. Ancak hastalığa gelince o duyuya yabancıdır ve onunla uyumlu değildir. Bilgi bizden uzak yabancı olan şeyleri algılamaz, aksine onları sadece acı hissi algılar. Bize uygun olan zatî şeylere gelirsek, biz acı hissiyle değil bilginin algısıyla hissederiz. Dolayısıyla biz bu hal üzere olduğumuzda, duyuyla doğru bir bilgiyle bizde bulunan zatî hissî şeyleri biliriz; onlardan aklî olan şeylere doğru bir şekilde ulaşılamaz. Durum bu anlattığımız şekildeyse, duyu kendisine uygun olan etkileri bilir, kendi cinsinden olsa bile acıyla kendisine dahil olduğundan dolayı yabancı etkileri bilmez. Öyleyse bizden çok uzak, yabancı aklî şeyleri bilmemesi daha doğrudur. Bu yüzden heyûlâdan çok uzak aklî bir şeyi zikretmek istediğimizde bu bizi zorlar ve onu idrak edemeyeceğimizi zannederiz, çünkü biz duyudan kaynaklanmış etkiye bakarız. Halbuki duyu "ben aklî bir şey görmedim" der; görmediği doğrudur ve kesinlikle aklî olanlardan bir şey görmez. Aklî olan şeyleri kabul eden akıldır, eğer o aklî şeyleri inkâr ederse kendini de inkâr etmiş olur. Bu aklın kendisini cisme dönüştürdüğünde ve akıl sahasından onu çıkardığında aynı zamanda cismanî gözle akledilenleri görmek istediğinde, aklî âleme bakması mümkün değildir. Onun aklî şeyleri nasıl görebileceğini ve göremeyeceğini söyledik. O kendisini aklî olan dışında bir şeye dönüştürürse [akledilenleri] görmesi mümkün değildir, kendisini aklî olana dönüştürürse onları görür ve doğru bir bilgiyle bilir.

[٢٠٨]

وينبغي أن تعلم أن معرفة الحواس تكون بالشرور والآلام أكثر مما تكون بالعلم، وذلك بأنها تدفع عنها الشرور والآلام الداخلة عليها مثل السقم. فإذا فعلت ذلك لم تثبت معرفتها لشدة الوجع الذي يعرض منه، فلذلك لا يعرف الحاس معرفة صحيحة. فأما الصحة فإنها تكون في الحواس كونا ملائما لها، وهي تلتذّ بها، فلذلك تعرفها الحواس معرفة صحيحة، وذلك أن الصحة ترسب في الحس وتثبت معه وتلزمه بأنها ملائمة له فيتحد بها فيعرفها الحاس لمعرفته بمحسوساته. فأما السقم فغريب من الحس غير ملائم له، والأشياء الغريبة البعيدة منا لا تحسّ بها المعرفة بل يحس بها حس الوجع. فأما الأشياء الذاتية الملائمة لنا، فإنا نحس بها بحس المعرفة لا بحس الوجع. فإذا كنّا على هذه الحال عرفنا الأشياء الحسية الذاتية التي فينا معرفة صحيحة بالحس، ولا تنال منها الأشياء العقلية نيلا صحيحا. فإن كان هذا على ما وصفنا، كان الحس إنما يعلم الآثار الملائمة له ويجهل الآثار الغريبة لما يدخل عليه من الألم، وإن كانت من جنسه. فبالحرى أن يجهل الأشياء العقلية، فإنها غريبة بعيدة عنا جدا. فلذلك إذا أردنا أن نذكر شيئا عقليا بائنا من الهيولى اشتد ذلك علينا وظننّا أنّا لا ندركه، وذلك [أننا] إنما ننظر الأثر العارض من الحس، فإن الحس يقول إنّي لم أر الشيء العقلي، وقد صدق أنه لم يره ولا يرى شيئا من العقليات أبدا. فالشيء الذي يقرّ بالعقليات هو العقل، فإنه إن أنكر الأشياء العقلية أنكر ذاته أيضا؛ وذلك أن العقل إذا ما صيّر نفسه جسما وأخرجها من حيز المعقول وأراد أن يرى العقليات ببصر الأجسام لم يمكنه أن ينظر إلى العالم العقلي. وقد قلنا كيف يقدر أن يرى الأشياء العقلية، وكيف لا يقدر أن يراها، وهو أنه إذا صيَّر نفسه غير العقلية لم يمكنه أن يراها؛ وإذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفة صحيحة.

[209]

Biri şöyle söylese: Akıl, âlemi görüp bildiğinde bize onun hakkında ne söyleyebilir? **Deriz ki:** Aklî âlemin sebebi olan ilk yaratıcının fiilini gördüğünü haber verir. Ayrıca bu âlemdeki hiçbir şeyde yorgunluk, bitkinlik ve zahmet bulunmadığını, kendisinden doğmuş olan şeylerden haz aldığını, onların güzelliği ve nuruyla sevinmek için kendi yanında tuttuğunu da bildirir. Ancak Jüpiter tek başına bu âlemin dışında ortaya çıkan ilk şeydir ve o bu âlemdeki bazı şeylerin heykelidir. Jüpiter bu âlemden yanlışlıkla değil ancak oluşa tâbi olan parlak ve güzel başka bir âlem oluşturmak için çıkmıştır, çünkü bu güzelliğin ideası ve heykelidir.



[210]

Onun güzelliğin ideası veya sûreti olması zorunlu değildir, [zaten] salt güzellik ve güzel cevher mevcut değillerdir; bu sûret kendisinden önce olan bir sûrete benzemesi anlamına gelir. Bu âlemde canlılık, cevher ve güzellik vardır, çünkü o semâvî âlemin sûretidir ve yine o ideası var olduğu sürece var olmaya devam edecektir. Bu her tabiat kendi üzerindekinin idea ve sûretidir ve kendisi için var olan idea, var olduğu sürece de varlığını sürdürecektir. Bu sebeple aklî âlemin yaratıcısının sabit, kāim, yok olup ortadan kalkmayan olması sebebiyle, aklî âlemin ortadan kalkıp yok olacağını söyleyen kimse hata etmiş olur. Eğer aklın yaratıcısı bu hal üzereyse, akıl da bozulmaz ve parçalanmaz, aksine [yaratıcısı onu] ilk haline döndürmediği sürece yani yok etmediği sürece daimî olarak kalır. Bu ise mümkün değildir: Çünkü ilk yaratıcı aklı düşünüp taşınmadan, bilakis başka bir tür yaratmayla yarattı yani aklı nur olarak yarattı. Bu nur onun üzerinde bulunduğu müddetçe o da bozulmaz, daimî ve bâkidir. Salt varlık olan ilk nur ezelî ve ebedîdir. Ancak biz ifade etmeye mecbur olduğumuzdan ilk nur için bu isimleri kullandık.

[٢٠٩]

فإن قال قائل: فإذا رأى العقل العالم وعرفه، فما الذي يخبرنا عنه؟ **فنقول** إنه يخبرنا أنه رأى فعل الباري الأول وهو العالم العقلي الذي هو علته، وأن ذلك العالم فيه جميع الأشياء بلا نصب ولا تعب ولا جد يدخل عليه، وأنه يلتذ بالأشياء التي تولدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنور وبحسن الأشياء التي ولدها. غير أن المشترى وحده أول من ظهر خارجا من ذلك العالم، وهو صنم لبعض الأشياء التي في ذلك العالم، ولم يخرج المشترى من ذلك العالم باطلا، وإنما خرج ليكون به عالم آخر حسن نيِّر واقع تحت الكون لأنه صنم ومثال لذلك الحسن.

[٢١٠]

وليس من الواجب أن يكون مثال حسنٍ أو صنم حسن؛ ولا الحسن المحض ولا الجوهر الحسن بموجود، وذلك أن الصنم يتشبه بالشيء المتقدم الذي هو صنم له. وفي هذا العالم حياة وجوهر وحسن، لأنه صنم العالم السماوي؛ وهو دائم أيضا بالسكون ما دام مثاله قائما، وذلك أن كل طبيعة هي مثال وصنم لما فوقها وتدوم ما دام الشيء الذي هي صنم له باقيا. ولهذه العلة أخطأ من قال إن العالم العقلي يفسد ويبيد، وذلك أن مبدعه ثابت قائم لا يبيد ولا يزول. فإذا كان مبدع العقل على هذه الحال، لم يفترق ولا يفسد العقل، بل يبقى بقاء دائما؛ إلا أن يردَّه إلى الحال الأولى، أعني أن يبيده. وهذا غير ممكن: لأنه إنما أبدع المبدع الأول العقل بلا روية وفكر، بل بنوع آخر من الإبداع، وذلك أنه أبدعه بأنه نور. فما دام ذلك النور مطلا عليه فإنه يبقى ويدوم ولا يفنى. والنور الأول الذي هو أَنٌّ فقط دائم لم يزل ولا يزال. وإنما استعملنا هذه الأسماء في ذلك النور الأول لما اضطررنا أن نجعلها دلالة.

[211]

Dönüp şöyle söyleriz: İlk varlık ilk nurdur ve o da nurların nurudur, onun bir sonu yoktur, yok olmaz, aklî âlemi sürekli olarak aydınlatır ve nurlandırır. Bu yüzden aklî âlem bozulmaz ve ortadan kalkmaz. Aklî âlem daimî olduğundan, onun bir kısmı yani özellikle de bu âlemin efendileri olan semavî âlem, bayağı âlemin idarecisi olur, dolayısıyla eğer onunla uyumlu olmazsa, bu âlemi düzenleyemez. Şayet kendisinin üzerinde bulunan nurun isteğini yerine getirmeyip, bu âlemi çekip çevirmekle meşgul olmaya kalkarsa, onu idare edemez, dolayısıyla aklî âlemin nizamını veren ilk nurdur, semavî âlemin nizamını veren aklî âlemdir, duyu âleminin nizamını veren de semavî âlemdir. Bu nizam/düzen verişlerin hepsi ancak ilk nizamı verenden kuvvet alır. İlk nizam verici onlara düzen ve siyaset kuvvesini verir.

[212]

Aklî âleme gelince onu ilk varlık yani ilk yaratıcı düzenler. Semavî âlemin nizamını veren aklî âlemdir, ancak ilk yaratıcı güzellikte bir sınırı olmayan büyük bir güç sahibidir, bu yüzden de aklî âlem son derece güzel oldu ve sonra bizâtihi kendi ışığından güzellik ve nurla aydınlattı. Sonra nefis de güzel oldu, ancak akıl ondan daha güzeldir, çünkü nefis ancak bir heykeldir, ne var ki o bakışlarını aklî âleme çevirdiğinde güzelliği artar. **Sözlerimizi ispat etmek üzere şöyle deriz:** Semavî âlemin nefsi güzeldir ve güzelliği Venüs üzerine taşmıştır ve Venüs bu duyu âleminin üzerine güzelliğini taşırmıştır, yoksa bu güzellik nereden gelmektedir! Daha önce söylediğimiz gibi bu güzelliğin kandan ve diğer karışımlardan olmasına imkân yoktur. Nefse gelince, onun güzelliği bakışlarını akla çevirdiği müddetçe daimî olur, böylece nefis o zaman aklın güzelliğinden istifade eder. Ancak nefis bakışlarını ondan çevirip aldırmadığında nuru azalır. Aynı şekilde biz nefislerimizi görüp, onları tanıyıp ve onların tabiatlarını muhafaza ettiğimiz müddetçe tam anlamıyla güzel oluruz. Nefislerimizi görmeyip, onları bilmediğimizde ve duyunun tabiatına geçtiğimizde çirkin oluruz. Zikrettiğimiz delillerden gücümüzün ve kuvvetimizin yettiği ölçüde en derin ifadesiyle aklî âlemin güzel olduğu açıkça ortaya çıkmıştır.

Şükrü hak edene hamdolsun.

[٢١١]

ونرجع ونقول: إن الأُنَّ الأول هو النور الأول وهو نور الأنوار، لا نهاية له ولا ينفد، ولا يزال ينير ويضيء العالم العقلي دائما. فلذلك صار العالم العقلي لا ينفد ولا يبيد: ولما صار هذا العالم العقلي دائما، صيّر فرعه رئيسا على هذا العالم، وأعني بالفرع العالم السماوي، ولا سيما سادة ذلك العالم، فإنه لو لم يكن بملائم لذلك العالم لم يدبر هذا العالم. فإن ترك طلب النور الذي فوقه، فيشتغل بتدبير هذا العالم، لم يتيسر له، فصار مدبِّر العالم العقلي النور الأول، ومدبِّر العالم السماوي العالم العقلي، ومدبِّر العالم الحسي العالم السماوي. وهذه التدابير كلها إنما تقوى بالمدبر الأول. وهو الذي يمدها بقوة التدبير والسياسة.

[٢١٢]

فأما العالم العقلي فيدبِّره الأنُّ الأول، وهو المبدع الأول. ومدبِّر العالم السماوي العالم العقلي، إلا أن المبدع الأول عظيم القوة لا يتناهى غاية في الحسن، فلذلك صار العالم العقلي حسنا غاية الحسن، وهو الذي أنار من الضياء حسنا ونورا، ثم صارت النفس حسنة، غير أن العقل أحسن منها، لأن النفس إنما هي صنم؛ إلا أنها إذا ألقت بصرها على العالم العقلي ازدادت حسنا. **ونحن مثبتون قولنا وقائلون** إن نفس العالم السماوي حسنة فائضة حسنها على الزهرة، والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسي. وإلا، فمن أين هذا الحسن؟! فإنه لا يمكن أن يكون هذا الحسن من الدم وسائر الأخلاط، كما قلنا فيما سلف. فالنفس دائمة الحسن ما دامت تلقى بصرها على العقل، فإنها حينئذ تستفيد منه الحسن. فإذا جازت ببصرها عنه نقص نورها. وكذلك نحن نكون حسانا تامين، ما دمنا نرى أنفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها. وإذا لم نر أنفسنا ولم نعرفها وانتقلنا إلى طبيعة الحس، صرنا قباحا. فقد بان وصح – من الحجج التي ذكرنا – حسن العالم العقلي، بقول مستقصى؛ على قدر قوتنا ومبلغ طاقتنا.
والحمد لمستحق الحمد.

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Üsûlûcyâ Kitabından Dokuzuncu Mîmer

Nefs-i Nâtıka ve O'nun Ölümsüzlüğü Üzerine

[213]

Şunu bilmek istiyoruz: İnsan bütünüyle bozulup yok olmaya tâbi midir? Yoksa bir kısmı geçici olup bozulup yok olacak ve diğer kısmı da süregidip bâki mi kalacak? Bu bâki kalan kısmı hangisidir? Bunu doğru olarak bilmek isteyen kimse onu bizim vasfedeceğimiz üzere tabii bir şekilde araştırsın. **Öyleyse şöyle söyleriz:** Muhakkak ki insan saf ve basit değildir, fakat o nefis ve cisimden mürekkeptir ve nefis de cisimden başka bir şeydir. Cisim ya nefsin aracısı konumunda ya da nefisle türlerden bir türle birleşmiş olur. Ancak birleşmenin hangi türüyle olursa olsun insan, nefis ve cisim olarak iki kısımdan oluşur. Bu iki kısımdan her biri diğerinden farklı bir tabiata sahiptir. Cisim basit değil mürekkeptir, mürekkep olan şey bölünebilir ve kendisinden meydana geldiği şeylere ayrılabilir. O halde cisim bölünür, ayrılır ve bâki kalmaz. Buna göz şahit olur, böylece göz özellikle de canlı şerefli ve değerli nefis orada yani cisimlerde bulunmadığında, cismin farklı birçok türde nasıl solduğunu, bölündüğünü ve bozulduğunu; yine bazı cisimlerin birbirlerini nasıl bozduğunu, birbirlerini nasıl dönüştürüp değiştirdiğini görür. Cisim tek başına kalıp da şerefli nefis kendisinde bulunmadığında, ayakta ve bütün olarak birleşik halde kalmaya güç yetiremez; zira heyûlâ ve sûrette dağılır ve çözülür. Ancak cismin heyûlâ ve sûrette dağılıp çözülmesinin sebebi, bu ikisinden mürekkep olmasındandır. Zira cisim nefisten ayrıldığı için bölünüp parçalanır ve tek bir hâl üzere kalmaz, çünkü bizâtihi nefis onu heyûlâ ve sûretten oluşturmuştur; böylece nefis cisimden ayrıldığında cismin kendisinden meydana geldiği şeylere bölünmesi hemen gerçekleşir.

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر التاسع من كتاب أثولوجيا

في النفس الناطقة وأنها لا تموت

[٢١٣]

إنا نريد أن نعلم: هل الإنسان بأسره كلّه واقعٌ تحت الفساد والفناء؟ أم بعضه يبيد ويفنى ويفسد ، وبعضه يبقى ويدوم؟ وهذا البعض: هو ما هو؟ فمن أراد أن يعلم ذلك علمًا صحيحًا فليفحص فحصًا طبيعيًّا كما نحن واصفون. **فنقول**: إن الإنسان ليس هو شيئًا مبسوطًا ساذجًا، لكنَّه مركّبٌ من نفس وجسم، والنفسُ غيرُ الجسم، والجسم إما أن يكون بمنزلة آلة النفس، وإما أن يكون متصلا بها بنوع آخر من الأنواع. غير أنه بأي نوع الاتصال كان، فإنه ينقسم الإنسان بقسمين وهما نفس وجسم. ولكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر، والجسم مركّب غير مبسوط، والمركّب قد ينحلُّ ويتفرق إلى الأشياء التي تركب منها، فالجسم إذن يتفرق وينحلُّ ولا يبقى. وقد يشهد العيان بذلك، وذلك لأن البصر يرى كيف يذبل وينحل ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد، ويرى كيف يُفسد بعضُ الأجسام بعضا، وكيف يستحيل بعضها إلى بعض، وكيف يتغير بعضها إلى بعض، ولا سيما إذا لم تكن النفس الشريفة الكريمة الحية موجودةً فيها، أعني في الأجسام. وذلك أنه إذا بقي الجرم وحيدًا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا أن يكون واحدًا متصلًا لأنه ينحلّ ويتفرَّق في الصورة والهيولى، وإنما يتفرَّق فيهما لأنه منهما مركّب. وإنما ينحلّ الجسم ويتفرَّق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لمفارقة النفس، لأن النفس هي التي ركّبته من الهيولى والصورة ؛ فإذا فارقته لم يلبث أن يتفرق إلى الأشياء التي رُكِّب منها.

[214]

Diyoruz ki: Cisimler parçalardan [oluşur] ve o parçalar da cisimleri [oluşturur]. Bu yüzden cisimler bölünürler, birleşirler ve küçük parçalara ayrılırlar; bu da onların bozulmalarının türlerinden biridir. Bu bizim tavsif ettiğimiz gibiyse ve cisim insanın cüzlerinden bir parça ise aynı zamanda cisim bozulmaya tâbi ise, kaçınılmaz olarak insan tamamıyla bozulmaya tâbi değildir. Ancak onun sadece kısımlarından bir parça bozulmaya tâbidir. İnsanın bozulmaya tâbi olan kısmı bedenidir. Beden ise, herhangi bir ihtiyacı gidermek üzere olduğu için bâki kalmayıp bozulur. İhtiyaç "bir zaman" için gerekir [yani geçicidir]. Bedenin doğası ise kalıcı değildir ve bozulur. Bu durum herhangi bir ihtiyacını karşılamak için bedeni kullanan ihtiyaç sahibi için de böyledir, bedeni kullanmak durumunda olduğu ihtiyacından sıyrıldığında, bedeni terkeder ve bırakır. Dolayısıyla onu terkedip onunla ilgilenmediğinde bozulur ve bulunduğu hâl üzere kalamaz.

[215]

Nefis ise tek bir hal üzere sâbit ve kāimdir, bozulmaz ve yok olmaz; insan nefisle insan olur, nefsi cisme izafe ettiğimizde kendisinde yalan bulunmayan gerçek bir şey olur. Nefsin cisme ihtiyacı, sûretin heyûlâya olan ihtiyacı veya zanaatkârın âletlere ihtiyaç duyması gibidir. Öyleyse insan nefistir, çünkü nefisle beraber ne ise o olur ve onunla sâbit ve sürekli olur; cisimle ise fâni ve bozulmaya tâbi olur. Bu her cismin mürekkep olduğu, her mürekkep olanın çözülüp dağılmaya tâbi olduğu anlamına gelir. Öyleyse her beden çözülmeye ve bozulmaya mâruz bir hakikate sahiptir.

[216]

Eğer biri şöyle söylese: Nefis latîf ince bir cisim olsa da, o cisimlerden bir cisim olduğu için bozulmaya tâbidir! Ona deriz ki: Nefsin cisim olup olmadığını araştırıp öğrenmemiz gerekir: **Diyoruz ki:** Eğer nefis herhangi bir cisimse çözülüp dağılması kaçınılmazdır. Öyleyse hangi şeylere bölünür?

[٢١٤]

ونقول إن الأجسام أجزاءٌ بأنها أجسامٌ، فمن أجل ذلك انقسمت وتركّبت وتجزأت أجزاءً صغارًا. وهذا نوعٌ من أنواع فسادها. فإن كان هذا على ما وصفنا، وكان الجسم جزءا من أجزاء الإنسان، وكان واقعًا تحت الفساد، فلا محالة أن الإنسان كلّه بأسره ليس بواقع تحت الفساد، بل إنما يقع تحت الفساد جزء من أجزائه فقط. والجزء الواقع تحت الفساد هو الآلة. وإنما صارت الآلة تفسد ولا تبقى، لأن الآلة إنما ترادُ لحاجة ما، والحاجة إنما تكون زمانا؛ وفي طبيعة الآلة أن تفسد ولا تبقى، وذلك لأن صاحب الحاجة الذي يستعمل الآلة لحاجة ما إذا فرغ من حاجته التي من أجلها استعمل الآلة رفض الآلة وتركها. فإذا رفضها ولم يتعهدها، فسدت ولم تَبْقَ على حالتها.

[٢١٥]

فأما النفس فإنها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد، وبها صار الإنسان هو ما هو، وهو الشيء الحق الذي لا كذب فيه إذا أضيف إلى الجسم. وحاجة النفس إلى الجسم كحاجة الصورة إلى الهيولى، وكحاجة الصانع إلى الآلات. فالإنسان إذن هو النفس، لأنه بالنفس يكون هو ما هو، وبها صار ثابتا دائما، وبالجسم صار فانيًا فاسدًا، وذلك لأنّ كلَّ جرم مركبٌ، وكلّ مركب واقع تحت الانحلال والفساد، فكلّ جسم إذًا منحلٌّ واقع تحت الفساد.

[٢١٦]

فإن قال قائل: فإن النفس واقعة تحت الفساد أيضًا لأنها جسم من الأجسام، غير أنها جسم لطيف رقيق – قُلنا له: ينبغي أن نفحص عن ذلك ونعلم: هل النفسُ جسمٌ، أم ليست بجسم؟ **فنقول**: إن كانت النفس جسمًا من الأجسام فلا محالة أنها تتفرق وتنحل. فإلى أي الأشياء تنحل؟

[217]

Bilmemiz gereken şeylerden biri şudur ve deriz ki: Şayet kendisinden başkalaşmadan ve ayrılmadan zorunlu olarak canlılık nefisle beraberse ve nefis cisimse, cisimlerden her birinin canlılık sahibi olması ve onunla birlikte sürekli olarak bulunup ondan ayrılmaması gerekir. **Eğer bu böyleyse biz de şöyle söyleriz:** Eğer nefis cisimse ve cisim mürekkepse, nefsin de ya iki cisimden ya da pek çok cisimden mürekkep olması ve ondaki her bir cisim için kendisinden ayrılamayan doğuştan bir canlılığın bulunması ya da bir kısmı için doğuştan bir canlılığın bulunmayıp diğer bir kısmı içinse var olması veya onun hiçbir kısmı için doğuştan bir canlılığın olmaması kaçınılmazdır. Eğer ondan bir cisim için doğuştan bir canlılık varsa bu cisim gerçekten nefistir. **Öyleyse bu cisim hakkında şunu sorar ve deriz ki:** O pek çok cisimden mi mürekkeptir? Yukarıda onu nitelediğimiz sıfatla niteleriz, bu böylece sonsuza kadar sürüp gider, onun için bir son olmadığı gibi anlaşılır, bilinir bir şey de değildir.

[218]

Eğer biri şöyle söylese: Nefis öncesinde başka cisimlerin bulunmadığı basit ilk cisimlerden mürekkeptir, dolayısıyla biz ilk cisimlerin öncesinde başka cisimlerin var olmadığını ortaya koyduğumuz için; cisimlerin cisimlerden ve bu cisimlerin de başka cisimlerden sonsuza kadar devam ederek mürekkep olduklarını söylemek zorunda değiliz. **Deriz ki:** Eğer nefis herhangi bir cisimse ve bu cisim ilk cisimlerden mürekkepse; bu ilk cisimler de çözülmeyen sürekli canlılık sahibi iseler, öyleyse hayat sahibi, ondan ayrılmayan ve daimî olan hangi cisimler? Birisi bunun ateş, hava, toprak ve su olduğunu söyleyemez, çünkü bunlar nefis sahibi değildirler. Deriz ki: Nefse sahip olan basit cisimler canlılık sahibi olarak görülse bile, bu nefislerde canlılık doğuştan değil, sonradandır. Cisimlerde canlılık doğuştan olsaydı, tıpkı başka bir şeyden istifade etmeyip aksine diğer cisimlere canlılığı bizâtihi veren ve canlı nefislere sahip olan semavî cisimlerin değişip dönüşmediği gibi, onlar da değişip dönüşmezdi. **Öyleyse deriz ki:** Bu basit cisimlerin öncesinde onlardan daha basit yani bu cisimlerin unsurları yoktur, zira onlar unsurların ne nefis ne de canlılık sahibi olduğundan söz ettiler. Şayet basit ilk cisimlerin nefisleri ve canlılıkları yoksa, onlardan nefis ve canlılık sahibi mürekkep bir cisim nasıl meydana gelir? Canlılık ve nefse sahip olmayan cisimlerin birleşip karışmaları neticesinde canlılığın oluşması imkânsız olduğu gibi, akıldan aklî şeylerin ortaya çıkması da [zorunludur].

[٢١٧]

فإنه كان ذلك مما ينبغي أن نعلمه، فنقول: إن كانت الحياة حاضرة للنفس اضطرارًا لا تفارقها ولا تباينها، وكانت النفس جسمًا، فلامحالة أن لكلّ جسم من الأجسام حياةً لا تفارقه بأن تكون دائمًا معه. **فإن كان هذا هكذا رجعنا فقلنا**: إن كانت النفس جسمًا، وكان الجسم مركبًا، فإنه لا محالة من أن تكون النفس مركبةً: إما من جرمين، وإما من أجرام كثيرة، وأن يكون لكلّ جرمٍ منها حياةٌ غريزية لا تفارقه؛ وإمّا أن تكون لبعضها حياةٌ غريزية ولا حياة لبعضها، وإما أن لا تكون لشيء منها حياةٌ غريزية البتة؛ وإن كان لجسم منها حياةٌ غريزية فذلك الجسم هو النفس حقًا. **فنسألُ عن ذلك الجسم أيضًا فنقولُ**: هل هو مركّبٌ من أجسام كثيرةٍ؟ ونَصِفْه بالصفة التي وصفناه بها آنفًا، وهكذا إلى ما لا نهاية، وما لا نهاية له فليس بمعلومٍ مفهوم.

[٢١٨]

فإن قال قائل: إن النفس جسم مركبٌ من الأجسام الأولى المبسوطة التي ليس من ورائها جسم آخر فلا يلزمنا أن نقول إن الأجسام مركبة من أجسام، وتلك الأجسام من أجسام أُخَر وهكذا إلى ما لا نهاية له، لأنا قد جعلنا الأجسام الأولى ليس من ورائها أجسامٌ أُخَرٌ – **قلنا**: إن كانت النفس جسمًا ما، وذلك الجسم مركّبٌ من الأجسام الأولى، والأجسام الأولى ذوات حياةٍ دائمة غير مفارقة – فأيّ الأجسام ذو حياة دائمة غير مفارقة؟ فإنه لا يستطيع قائلٌ أن يقول إنه النار والهواء والأرض والماء، لأن هذه ليست ذوات النفس. – قلنا: إن أُلْفِيَت الأجرام المبسوطة ذوات النفس حية، فالحياة في تلك الأنفس عرضية وليست بغريزية. وذلك أنها لو كانت غريزية فيها لما استحالت ولا تغيّرَتْ، كما أن الأجرام السماوية لا تتغير ولا تستحيل لأنها ذوات أنفس حية ليست بمستفادة من شيء آخر بل هي التي تفيد سائر الأجرام الحياة. **فنقول**: إنه ليس من وراء هذه الأجرام المبسوطة أجرامٌ أخر أشد منها انبساطا وهي أسطقسات هذه الأجرام، فإنهم لم يذكروا أنها ذوات النفس ولا أنها لها حياة. فإن كانت الأجرام الأولى المبسوطة لا أنفسَ لها ولا حياة، فكيف يمكن أن يكون الجرم المركب منها ذا نفس وحياة؟ وهذا ممتنع محال أن تكون الأجرام التي لا نفس لها ولا حياة إذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حياةٌ، كما يحدث من العقل الأشياءُ العقلية.

[219]

Eğer biri şöyle söylese: Basit ilk cisimler nefis ve hayat sahibi değildir, birbirlerine geçip karıştıklarında ancak hayat ve nefis sahibi olurlar. **Deriz ki:** Bu karışım, onunla cisimlerin canlılık ve nefislere sahip olduğu bir sebepse, bu karışımın herhangi bir sebep olması ve dolayısıyla bazı cisimlerin birbiri ile karışma ve birbirini etkilemesinin sebebi olması kaçınılmazdır. Şayet cisimlerin birbirlerine karışmaları herhangi bir sebep olmaksızın olmuyorsa, bu sebep nefsin daimî olmasını kesinlikle mümkün kılar.

[220]

Diyoruz ki: Cisimlerin birbiriyle karışımı, canlı ve nefislere sahip cisimler oluşturan bir sebep olsaydı, mürekkep cisimler dışında nefse sahip olan bir cisim bulunamazdı. Bu böyle değildir, aksine basit cisimlerin tamamı canlılık ve nefis sahibidir; âlemde basit ya da bileşik olsun canlılık ve nefis sahibi olanların dışında herhangi başka bir cisim yoktur. Cisimlerin maddesine sûreti veren nefsanî etkin logoslar olduğu için ancak bu böyle olur. O heyûlâya bir sûret verdiğinde, ondan bir cisim yapar. Bu âlemde, nefsin kendiliğinden kaynaklanan dışında, aktif bir logosun olmaması bunun kanıtıdır. Bu nefis heyûlâya sûret verip ondan basit cisimleri meydana getirdiğinde, onları tabii etkin bir logosla donattı; bu tabii etkin logos da nefisten kaynaklanır. Basit ya da mürekkep herhangi bir cisim bu etkin logos içinde bulunur. Öyleyse basit veya mürekkep herhangi bir cisim, nefis ve canlılığa sahiptir.

[221]

Biri şöyle söylese: Mesele böyle değildir ve basit cisimler canlılık ve nefse sahip değildir, tersine birbirlerine bölünmeyen cisimler, kavuşup birleştiğinde, bunların kavuşup birleşmesinden nefis meydana gelir.

[٢١٩]

فإن قال قائل إنّ الأجرام الأولى المبسوطة ليست بذوات أنفس ولا حياة، وإنّما تكون ذوات أنفس وحياة إذا امتزج بعضُها ببعض ونفذ بعضُها في بعض، – **قلنا**: إن كان المزاج هو علةً تكون بها الأجسام ذوات أنفس وحياة، فلا محالة أن المزاج علة ما، وهي التي تمزج بعض الأجرام ببعض وتنفذ قوة بعضها في بعض. فإن كان امتزاج الأجرام بعضها في بعض لا يكون إلا لعلة ما، فتلك العلة هي إمكان بقاء النفس.

[٢٢٠]

ونقول: لو كان امتزاج الأجرام بعضها ببعض علةً تصيِّر الأجرام ذوات أنفس وحياة، لما أُلْفي جرم ذو نفس إلا الأجرام المركبة فقط. وليس ذلك كذلك، بل الأجرام المبسوطة كلها ذوات أنفس وحياة، وليس يوجد جرم من الأجرام في العالم، مركبًا كان أو مبسوطًا، إلا وهو ذو نفس وحياة، وإنّما صار ذلك كذلك، لأن الكلمة الفاعلة النفسانيّة هي مصوّرة هيولى الأجرام ولما صورت الهيولى، فعلت منها الجسم. والدليل على ذلك أنه لا تكون كلمةٌ فعّالة في هذا العالم إلا من تلقاء النفس. وذلك أن النفس لما صورَتْ الهيولى وأحدثت منها الأجسام المبسوطة أفادتها كلمةً فعالة طبيعية؛ والكلمة الطبيعية الفاعلة إنّما هي من قِبَل النفس. وليس جرم من الأجرام – مبسوطًا كان أو مركبًا – إلا وفيه كلمة فعالة. فليس إذن جرم من الأجرام، مبسوطًا أو مركبًا، إلا وهو ذو نفس وحياة.

[٢٢١]

فإن قال قائل: ليس الأمر كذلك، وليست الأجرام المبسوطة ذوات أنفس ولا حياة، بل الأجرام التي لا ينقسم بعضها إلى بعض إذا اتصلت واتحدت حدث عن اتصالها – واتحادها النفس

[222]

Deriz ki: Bu mümkün olmayan geçersiz bir görüştür. Zira tamamıyla bölünmeyen cisimler tek bir hâl ve şekil üzere bulunurlar yani onlardan bir cisim herhangi bir etkiyi hissetmez ve kabul etmez. Şayet cisimler etkileri hissetmeyip onları kabul etmiyorsa ve [bilindiği üzere] kavuşma ve birleşme bölünebilen cisimlerin üzerindeki icra edilen bir etki olduğu halde, cisimlerin birbirlerine kavuşma ve birleşmeleri nasıl mümkün olur?! Nefis de ayrılabilen ve ayrılmayan şeylerin üzerindeki etkiyi hisseder; ayrıca cismin üzerindeki etkileri de hisseder. Deriz ki: Elbette beden yapısı parçalara ayrılan cisimlerden oluşarak meydana gelmez, öyleyse cisimlerin bir araya gelmesi ve birbirlerine bitişmesinden nefsin meydana gelmesi nasıl mümkün olur?! Bu imkânsızdır. Basit cisimlerin heyûlâ ve sûretten mürekkep olduğunu söylüyoruz. Birinin heyûlâ sebebiyle cismin nefis sahibi olduğunu söylemesi mümkün değildir, çünkü heyûlâ bir niteliğe sahip değildir. Ancak cismin nefis ve canlılık sahibi olması sûret nedeniyledir. Çünkü nefis ile olan cisim bir düzen ve bu düzenin muhafazasına sahip olur, düzen ve bu düzenin muhafazası ise nefsin özelliğindendir. Çünkü nefsin bir düzene sahip olması gerekir.

[223]

Eğer bu böyleyse şunu sorarız: Bu sûret nedir? Eğer o bir tür cevherdir derlerse, **deriz ki:** Siz bize mürekkep olanın bütünüyle tamamını değil sadece bir parçasını gösteriyorsunuz, dolayısıyla cismin parçalarından birisi nefistir, öyleyse cisimlerin birbirleriyle birleşmelerinin canlılığın sebebi olduğuna dair sözünüz geçersiz olur. Şayet siz, sûretin cevher olmayıp heyûlânın etkisi olduğunu ve bu etkiden de heyûlâda nefsin ve canlılığın meydana geldiğini söylüyorsanız, **deriz ki:** Sözünüz geçersizdir, heyûlâ kendine bir sûret veremez ve nefis de kendi kendisini meydana getiremez. Şayet heyûlâ kendine sûret veremiyor ve nefis de kendi kendini meydana getirmiyorsa, demek ki heyûlâyı oluşturanın ondan başka bir şey olması ve onun da diğer cisimleri var kıldığı gibi canlılık, nefis ve beden sahibi kılan, tüm heyûlânî cisimsel tabiatların dışında bir şey olması kaçınılmazdır.

[٢٢٢]

قلنا: هذا باطل غير ممكن؛ وذلك لأن الأجرام التي لا تنقسم كلها على حالة واحدة وهيئة واحدة، أعني أن ليس منها جرم يحس بأثر من الآثار ولا يقبله. فإن كانت هذه الأجرام لا تحس بالآثار ولا تقبلها، فكيف يمكن أن يتصل بعضها ببعض أو يتحد، والاتصال والاتحاد أثر الآثار الواقعة على الأجسام التي تتجزأ؟! والنفس أيضا تحس الآثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الآثار الواقعة على الشيء المنفصل، وتحس الآثار الواقعة على الجسم. وقلنا إنّه لا يحدث من اتصال الأجرام التي تتجزأ جُثَّة البتة، فكيف يمكن أن تحدث النفس من اتصال الأجرام واجتماعها؟! هذا محال ممتنع. ونقول إن الجسم المبسوط مركب من هيولى وصورة. ولا يمكن لقائل أن يقول إن الجرم ذو نفس من قِبَل الهيولى، لأن الهيولى لا كيفيّة لها؛ وإنّما يكون الجرم ذا نفس وحياة من تلقاء الصورة، لأن الجرم بالنفس يكون ذا طقس وشرح، والطقس والشرح من حيّز النفس لأنّه لا بد للنفس من أن يكون بها طقس.

[٢٢٣]

فإن كان هذا هكذا سألنا: ما هذه الصورة؟ فإن قالوا إنّها جوهر ما، **قلنا**: إنّكم دللتمونا على أحد جزئي المركب، ولم تَدُلُّونا على المركب كلّه بأسره، فيكون أحد جزئي الجسم هو النفس، فيبطل إذًا قولكم إن اتصال الأجرام إنّما هو علّة لحياة الأجرام واجتماع بعضها إلى بعض. فإن قالوا إن الصورة إنما هي أثر الهيولى وليست بجوهر، فمن هذا الأثر حدثت النفس والحياة في الهيولى – **قلنا**: بَطَلَ قولكم، وذلك أن الهيولى ليس تقدر أن تصوّر نفسها ولا أن تحدث النفسُ من ذاتها. فإن كانت الهيولى لا تصوّر نفسها ولا تحدث النفس من ذاتها، فلا محالة أن الذي يصوّر الهيولى آخرُ غيرها وهو الذي جعلها ذات جثة ونفس وحياة وجعل سائر الأجرام أيضًا، وهو شيء خارج من كلّ طبيعة جرمية هيولانية.

[224]

Diyoruz ki: Kendisinde nefse ilişkin bir güç bulunmadığı takdirde basit veya mürekkep herhangi bir cismin sabit ve kāim olmasına imkân yoktur. Çünkü cismin tabiatında akış ve yok oluş özelliği bulunur. Eğer âlemin tamamı kendisinde canlılık ve nefis olmayan bir cisim olsaydı, tüm her şey yok olup geçip giderdi. Aynı şekilde bazı cisimler nefis olsaydı ve nefis bazı insanların sandığı gibi cisimsel olmuş olsaydı, nefis kendisinde hayat ve nefis olmayan diğer cisimlerin ulaştıklarına ulaşırdı, çünkü bütün cisimler cisim olmak bakımından tek bir heyûlâdan kaynaklanırlar. Şayet cisimler heyûlânî olsalardı ve nefis de herhangi bir cisim olsaydı; cisimlerin ve nefislerin çözülüp bozularak heyûlâya dönüşmesi kaçınılmaz olurdu, çünkü cisimlerin tümünün heyûlâsı kendisinden oluştukları ve kendisine bölündükleri tek bir heyûlâdır. Eğer bu böyleyse, nefis cisimlerin en hayırlı olanlarından bir cisim olsaydı, bozuluşa tâbi ve akışkan olması kaçınılmaz olurdu, çünkü cisimlerin aktığı gibi akıp heyûlâya dönüşürdü. Cisimlerin hepsi bozulduğunda, bütün her şey heyûlâya dönüştüğü için oluş dururdu. Bütün herşey heyûlâya dönüştüğünde, heyûlânın illeti olan kendisine sûret veren bir sûret verici olmadığından, oluş ortadan kalkardı. Oluş ortadan kalktığında, bu âlem salt cisimsel olduğuna göre, o da ortadan kalkardı. Bu ise imkânsızdır, çünkü âlem tümüyle ortadan kalkmaz.

[225]

Eğer biri şöyle söylerse: Biz âlemin sadece bir cisim olduğunu düşünmüyor, aksine onu sadece sözle nefis ve hayat sahibi kıldığımızı söylüyoruz. **Deriz ki**: İsim önemli değildir, ancak siz nefsi cisimlerin en hayırlısı kılmış olduğunuz için mânadan nefis ve canlılığı kaldırdınız. Eğer nefis herhangi bir cisim olursa ve nefislerin her biri çözülen, akışkan ve bozuluşa tâbi olursa, onların bozulması, bölünmesi ve yok olması da kaçınılmaz olur. Böylece bütün âlem bozuluşa tâbi olmuş olur ki bu defalarca açıkladığımız gibi imkânsızdır. Bütün cisimler ağır olsun ya da hava ve rüzgâr gibi latîf olsun akışkandır; hiçbir cisim hava ve rüzgârdan daha ince ve latîf değildir, basit veya mürekkep cisimlerde daha akışkan ve daha hızlı inen bir cisim yokken nefsin latîf bir cisim olması nasıl mümkün olur! Nefsin bu hal üzere olmaması gerekir, yoksa katı ve ağır cisimlerden daha bayağı ve düşük olurdu. Halbuki bu böyle değildir, aksine nefis sebebin sebepli üzerindeki şeref ve fazileti gibi, kaba olsun latîf olsun bütün cisimlerden daha şerefli ve faziletlidir.

[٢٢٤]

ونقول: إنّه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتًا قائمًا، مبسوطًا كان أو مركبًا، إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه. وذلك لأن في طبيعة الجرم السيلان والفناء. فلو كان العالم كلّه جرمًا لا نفس فيه ولا حياة له، لبادت الأشياء وهلكت. وكذلك أيضًا لو كان بعض الأجرام هو النفس، وكانت النفس جرمية كما ظن أناس، لنالها ما نال سائر الأجرام التي لا نفس لها ولا حياة لأن الأجرام كلّها، بأنها أجرام، إنّما هي من هيولى واحدة. فإن كانت الأجرام هيولانية، وكانت النفس جرمًا من الأجرام، فلا محالة أن الأجرام والأنفس تنتقض وتنحل وتصير إلى الهيولى، لأن هيولى الأجرام كلّها واحدة منها رُكّبت وإليها تنحلّ. وإن كان هذا هكذا وكانت النفس جرمًا من خِير الأجرام كانت منتقضة سيالة لا محالة، لأنها تسيل سيلان الأجرام وتنتقض إلى الهيولى. فإذا انتقضت الأجرام كلّها وقف الكون لأنه تَصِير الأشياء كلها إلى الهيولى. فإذا رُدت الأشياء كلّها إلى الهيولى ولم يكن للهيولى مصوِّر يصورها وهو علّتها، بَطَلَ الكون. فإذا بطلَ الكون بطل هذا العالم أيضًا، إذا كان جرميًّا محضًا. وهذا محال، لأنّه لا يبطل العالم بأسره البُطلان كلّه.

[٢٢٥]

فإن قال قائل: إنا لا نجعل العالم بأسره جرمًا فقط، لكنا نجعله ذا نفس وحياة بالاسم فقط – **قلنا**: أما الاسم فلا عبرَةَ، فأما المعنى فإنّكم قد نفيتم عنه النفس والحياة وذلك أنكم قد جعلتم النفس من خِير الأجرام. فإن كانت النفس جرمًا ما، وكان كلّ جرم منتقضًا سيالا واقعًا تحت الفساد، فلا محالة أن النفس تنتقض وتنحل وتفسد أيضًا، فيكون العالم كلّه واقعًا تحت الفساد، وهذا محال كما بيّنّا ذلك مرارًا. فكيف يمكن أن تكون النفس جرما لطيفًا، وكلّ جرم سيال، غليظًا كان أم لطيفًا، كالهواء والريح، فإنه لا يكون جرم من الأجرام ألطف ولا أرق منهما، وليس في الأجرام المبسوطة والمركبة جرم هو أكثر سيلانًا منهما ولا أسرع انفشاشا. وليس ينبغي للنفس أن تكون على هذه الحال، وإلّا كانت أرذل وأدنى من الأجرام الغليظة الجاسية. وليست كذلك، بل النفسُ أشرفُ وأفضل من كلّ جرم، غليظا كان أم لطيفا، كشرف العلّة وفضلها على معلولها.

[226]

Diyoruz ki: Latîf olsun ağır olsun bütün cisimler kendi birliklerinin ve birleşmelerinin sebebi değildir, aksine cismin birliği ve birleşmesinin sebebi nefistir. Çünkü cisimde birlik nefisten kaynaklanır. Özelliği parçalanma ve ayrılma olan cisim kendi birliğinin sebebi nasıl olabilir! Nefis cisimle birlikte olmasaydı cisim dağılıp giderdi, kesinlikle tek bir hal üzere kalamazdı. Öyleyse hızlı bir şekilde inen, akan ve ayrılan hava ve rüzgârın nefis olması nasıl mümkün olur?! Öyle ki kendisini muhafaza edip zaptedemeyen bir şey, başkasını nasıl zaptetsin! Hava, düzen ve ayakta tutulmaya muhtaçken, bu âlemin nefsi ve ruhu olması nasıl mümkün olsun?!

[227]

Diyoruz ki: Bu âlem şans ve tesadüfle değil, aksine son derece ihtiyat ve düzenli olarak aklî ve nefsanî bir logosla hareket eder. **Eğer bu böyleyse deriz ki:** Aklî nefis bu âlemi ayakta tutandır; cismanî şeyler ise ancak onun bir parçası hükmündedir ve yine nefsin kendilerinde olduğu sürece sabit ve bâki kalacak olan canlıların cisimlerinde bulunduğu gibi, aklî nefis de bu âlemin üzerinde bulunduğu hâl ile birlikte bulunur. Eğer o canlılardan ayrılırsa bâki ve sabit kalmazlar aksine bozulup yok olurlar. Aynı şekilde âlemin tümü nefis kendisinde olduğu müddetçe bâki ve daimîdir ve ondan ayrılırsa yok olur ve tek bir hal üzere kalamaz. Bizi maddeciler bile tasdik eder, çünkü gerçek, onları bunu doğrulamaya ve şeylerin basit ya da mürekkep olsun bütün cisimlerden önce başka bir şeyin yani nefsin olması gerektiğini bilmeye sevkeder. Ne var ki onlar nefsin ruhanî hava ve ruhanî ateş olduğunu kabul ederek gerçeğe karşı çıktılar. Onların nefsi bu şekilde nitelemelerinin sebebi şerefli ve değerli kuvvet olan nefsin ateş ve hava dışında olmasının mümkün olmadığını düşünmeleriydi; ayrıca onlar nefsin içerisinde sabit olarak bulunacağı bir mekân olması gerektiğini varsaydılar.

[٢٢٦]

ونقول: إنّ كلّ جرم غليظا كان أم لطيفا، فإنّه ليس بعلّة لوحدانيته ولاتصاله، بل النفس هي علّة اتصال الجرم ووحدانيته، لأن الوحدانية مستفادة في الجرم من النفس. وكيف يمكن أن يكون الجرمُ علّة وحدانيته، ومن شأنه التقطّع والتفرّق! فلولا أن النفس تلزمه لتفرّق، ولم يثبت على حالة واحدة البتة. فكيف يمكن أن يكون الهواء والريح نفسانيين وهما سيالان ينفشّان ويتفرّقان سريعا؟! والذي لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى أن لا يقوى على لزوم غيره. وكيف يمكن أن يكون الهواء نفسَ هذا العالم وروحَه وهو محتاج إلى طقس وشرح؟!

[٢٢٧]

ونقول: إن هذا العالم لا يجري بالبخت والاتفاق، بل إنما يجري بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير. **فإن كان هذا هكذا، قلنا** إن النفس العقلية هي القيّمة على هذا العالم؛ والأشياء الجرمية إنما هي بمنزلة جزءٍ لها، وهي التي تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليه، كما تلزم أجرامَ الحيوان فإنّها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة، فإذا فارقتها لم تثبت ولم تَبْقَ بل تفسد وتهلك. فكذلك العالم كلّه، ما دامت النفس فيه، باقٍ دائم؛ فإن فارقته، هلك ولم يبق على حالة واحدة. وقد شهد لنا على ذلك الجرميون، لأن الحق يضطرُّهم إلى الإقرار بذلك وتضطرُّهم الأشياء إلى أن يعلموا أنّه ينبغي أن يكون، قبل الأجرام كلّها: المبسوطة والمركبة، شيء آخر وهو النفس. غير أنّهم خالفوا الحق بأن جعلوا النفسَ ريحًا روحانية ونارًا روحانية. وإنّما وصفوا النفس بهذه الصفة لأنّهم رأوا أنه ليس يمكن أن تكون القوة الشريفة الكريمة دون النار أو الريح، وظنوا أنّه لا بد للنفس من أن يكون لها مكان تثبت فيه.

[228]

Bunu böyle varsaydıklarında ateş ve havayı diğer tüm cisimlerden daha latîf ve ince oldukları gerekçesiyle nefsin mekânı olarak tayin ettiler. Onların bizâtihi cisimlerin bulunacakları bir mekâna ihtiyaç duyduğunu ve nefsin kuvvelerinde sabit olduğunu, nefsin ise cisimlerin mekânı olup cisimlerde sürekli olarak bulunduğunu söylemeleri gerekirdi. Zira nefis bizâtihi cisimlerin mekânıdır, daimiyeti ve sabitliği oradadır, cisimler nefsin mekânı değildir, çünkü nefis sebep, cisim ise sebeplidir, sebep kendi kendisi için yeterlidir, süreklilik ve sabitlik için sebepliye ihtiyaç duymaz; sebepli [olan cisim] ise sebebe ihtiyaç duyar, çünkü onun sürekliliği ve sabitliği onsuz yani sebepsiz gerçekleşmez.



[229]

Diyoruz ki: Onlara nefis hakkında sorulduğunda, onun cisim olduğunu söylediler, sonra kendisinden kaçamadıkları bazı sorunlarla karşılaştılar ve onun bilinen cisimlerde olduğunu ispat etmeye güçleri yetmedi, o zaman üzerinde sıkça söz ettikleri ve tekrarladıkları bilinmeyen bir şeye sığındılar; bu sebeple de onu bu bilinen cisimlerin dışında bir cisim olarak belirlemek zorunda kaldılar; ancak onlar kuvvetli ve faal bir cisim olması iddasıyla onu ruh olarak isimlendirdiler. **Biz ise onlara karşı çıkıyor ve diyoruz ki:** Biz nefislere sahip olmayan pek çok ruh gördük; eğer bu böyleyse nefsin, nefis sahibi olmayan bir şey için ruhlardan bir ruh olması nasıl mümkün olur! Eğer herhangi bir şekil içinde olan ruha nefis denir diyorlarsa, onlara bu şeklin mâhiyetini de sorarız, dolayısıyla bu şeklin bizâtihi ruhun kendisi olması ya da bu şeklin bir niteliği olması kaçınılmazdır. Şayet bu şekil ruh ise, ilk sözümüz yani, "Biz nefsi olmayan ruhlar bulabiliriz" sözü onları [köşeye sıkıştıracaktır]. Şayet şekil ruhun niteliği ise ruh basit değil mürekkeptir, dolayısıyla da onunla cisimler arasında kesinlikle fark olmuş olur.

[٢٢٨]

فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها الريحَ والنار لأنّهما أرق وألطف من سائر الأجرام. وقد كان من الواجب أن يقولوا إن الأجرام هي التي تحرص على طلب المكان فيها وتثبت في قوى النفس، والنفس هي مكان الأجرام، وفيها ثباتُها ودوامُها، لا الأجرام مكان النفس، لأنّ النفس علّة والجرم معلول، والعلّة قد تكتفي بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها إلى المعلول، والمعلول يحتاج إلى العلّة لأنّه لا ثبات له ولا قوام إلّا بها –أي بالعلّة.

[٢٢٩]

ونقول: إنّهم إذا سئلوا عن النفس فقالوا إنّها جرم، ثم وردت عليهم المسائل التي لا ملجأ لهم منها، ولم يقدروا على أن يثبتوا أنّها في الأجرام المعروفة – التجأوا حينئذ إلى الشيء المجهول الذي قد أكثروا فيه القول وكرروه، فاضطرّوا إلى أن يجعلوها جرمًا غير هذه الأجرام المعروفة، إلّا أنه بزعمهم جرم قويّ فعال وسموه روحًا. **فنرد عليهم ونقول**: إنّا قد وجدنا أرواحًا كثيرة لا أنفس لها؛ فإن كان هذا هكذا، فكيف يمكن أن تكون النفس روحًا من الأرواح لما لا نفس له! فإن قالوا: إن الروح التي في هيئة ما هي النفس – سألناهم عن هذه الهيئة ما هي، فإنّه لا محالة من أن تكون الهيئة هي الروح بعينها، أو أن تكون كيفية فيها. فإن كانت هي الروح لزمهم قولنا الأوّل: إنا قد نجد أرواحا ليست بذات النفس وإن كانت الهيئة كيفية الروح كان الروح مركبًا غير مبسوط، فلا يكون بينها وبين الأجرام فرق البتة.

[230]

Deriz ki: Şekil taşınandır, taşınan ise taşıyıcı değil taşınan şeylerin bir türüdür. Bu sebeple şekil taşınansa ve bu taşınan şey heyûlâsı olmayan bir şeyse ancak taşıyanda bulunur ve taşıyan da cisimdir. Şekil heyûlâsı olmayan bir şeyse ve ruh cismî ise, nefis ne kaba ne de latîf olan cisimlerden mürekkeptir. **Bizim söylediklerimizin incelemesi şöyledir:** Her cisim sıcak ya da soğuk, katı ya da yumuşak, nemli ya da kuru, siyah ya da beyaz veya zikrettiğimiz niteliklere benzer bazı başka niteliklere sahip olur. Eğer cisim, sıcaksa ısıtır, soğuksa soğutur, hafifse hafifletir, ağırsa ağırlaştırır, siyahsa siyahlaştırır, beyazsa beyazlaştırır. Soğuk olanın özelliği ısıtmak değil, sıcak olanınki de soğutmak değildir. Eğer cisimlerin hepsi bu hal üzere içinde bulundukları özellik dışında başka bir şey yapmazlarsa, sonra biz birçok fonksiyonu olan başka bir şey bulursak; bu şeyin cevherinin bütün cisimlerin cevherinden başka bir şey olduğunu anlarız ve bu şey cisimsel cevherlerin dışında bir şeydir. Bunu kimse reddedemez, inkâr edemez.

[٢٣٠]

ونقول إن الهيئة محمولة، والمحمول فرع واحد من الأشياء المحمولة وليست بحاملة. فإن كانت الهيئة محمولة والمحمول لا هيولى له – إنّما يكون في حامل والحامل جرم – فإن كان هذا هكذا، وكانت الهيئة لا هيولى لها، وكانت الروح جرمية، كانت النفس مركبة من جرم من الأجرام، لا غليظا ولا لطيفا. **وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون**، وذلك أن كلّ جرم إما أن يكون حارًّا أو باردًا، وإما أن يكون جاسيا أو لينا، وإما أن يكون رطبًا أو يابسًا، وإما أن يكون أسود أو أبيض، وإما أن يكون في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا. فإن كان الجسم حارا فقط سخّنَ، وإن كان باردًا برّد، وإن كان خفيفًا خفف، وإن كان ثقيلا ثقل، وإن كان أسود سوَّد، وإن كان أبيض بيّض. وليس من شأن البارد أن يُسخِّن، ولا من شأن الحارّ أن يبرّد. فإن كانت الأجرامُ كلّها على هذه الحال ولم يفعل الجرمُ بما فيه إلّا فعلا واحدًا فقط، ثم وجدنا شيئا آخر يفعل أفاعيلَ كثيرةً، علمنا أن جوهر هذا الشيء غير جوهر الأجرام وأنّه خارجٌ من كلّ جوهر جرمي، لا يردُّ ذلك أحدٌ ولا ينكره.

Bir Nükte

[231]

Diyoruz ki: Nefsin bu âlemde bazı güçleriyle ve aklî âlemde diğer güçleriyle bulunmasının delili adalet, doğruluk ve diğer faziletlerdir. Zira nefsin adaleti ve doğruluğu düşündüğünde ve sonra bir şeyin âdil midir ya da doğru mudur veya ikisi de değil midir diye araştırdığında, bu nefsin düşündüğü ve araştırdığı adalet ve doğuruluğun kaçınılmaz olarak akılda bulunduğu anlamına gelir. Yoksa nefis mevcut olmayan bir şeyi niçin düşünüp araştırsın? Eğer bu böyleyse nefis düşünsün ya da düşünmesin adalet, doğruluk ve diğer faziletlerin mevcut olduğunu söyleriz. Fakat onlar nefiste bulunduklarından daha yüksek ve yüce bir şekilde akılda bulunurlar. Dolayısıyla akıl nefse adalet, doğruluk ve diğer faziletleri verir. Faziletler düşünen nefiste sürekli olarak bulunmaz aksine bazen onlar hakkında düşündüğünde kendisinde bulunur ve bu nefis akla bir göz attığında, bu bakışı miktarınca fazilet çeşitlerinden elde eder. Nefis akla bakışı devam ettiği sürece şerefli faziletlerden istifade eder. Nefis onu ihmal ederek duyuya yönelip onunla meşgul olduğunda aklın faziletlerinden bir şey ona taşmaz ve böylece diğer bayağı duyusal şeyler gibi olur. Dolayısıyla nefis bazı faziletleri düşündüğünde ve o faziletleri elde etmeyi istediğinde akla bakar, akıl ona bu faziletle taşar. Akla gelince ondaki faziletler bazen bulunup bazen kaybolan faziletler değil aksine daimî ve ebedîdir. Akıl bunları ilk sebepten elde ettiği için ondaki bu faziletler daimîdir ve sonradan elde edilmiştir. Böylece akıldaki faziletlerin devamlı olarak bulunmasının sebebi kendisini meşgul edecek bir şeyle ilgilenmeyip bakışını ilk sebebe çevirmeyi ihmal etmemesindendir. Faziletler orada süreklidir, ne var ki bunlar çok sağlam ve kendilerinde hata bulunmayan doğrulardır, çünkü onlar ilk sebepten aracısız olarak akla gelirler ve akıl kendisine yukarıdan geldiği ölçüde onlara tutunur.

بابٌ من النوادر

[٢٣١]

ونقول: إن من الدليل على النفس أنها تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها – العدل والصلاح وسائر الفضائل. وذلك أن النفس إذا فكرت في العدل والصلاح ثم فحصت عن الشيء: هل هو عدل أم صلاح أم ليس ذلك كذلك – فلا محالة أن في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص. وإلا فلم فكرت النفس في شيء ليس بموجود وفحصت عنه؟! فإن كان هذا هكذا قلنا إن العدل والصلاح وسائر الفضائل موجودة، فكرت النفس فيها أو لم تفكر. وإنما هي موجودة في العقل بنوع أعلى وأرفع مما في النفس. وذلك أن العقل هو الذي يفيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل. وليست الفضائل في النفس المفكرة دائما، بل ربما كانت فيها موجودة لما فكرت فيها؛ وذلك أن النفس إذا ألقت بصرها على العقل فإنما تنال منه من أنواع الفضائل بقدر إلقاء بصرها إليه. فإذا أدامت النظر إلى العقل استفادت منه الفضائل الشريفة. وإن غفلت والتفتت إلى الحس واشتغلت به لم يفض عليها العقل شيئا من الفضائل وصارت كبعض الأشياء الحسية الدنية. فإذا فكرت في بعض الفضائل واشتاقت إلى اقتباسه نظرت إلى العقل فيفيض عليها العقل عند ذلك الفضيلة. وأما العقل فإن الفضائل فيه جميعا دائما، لا حينا موجودة وحينا غير موجودة، بل فيه أبدا. وإن كانت دائمة فيه فإنها مستفادة، من أجل أن العقل إنما يفيدها من العلة الأولى. وإنما صارت الفضائل في العقل دائما، لأن العقل لا يفتر عن النظر إلى العلة الأولى ولا يشغله عن ذلك شاغل؛ والفضائل فيه دائمة، غير أنها متقنة غاية في الإحكام، وهي صواب لا خطأ فيها، لأنها تصير فيه من العلة الأولى بلا توسط، والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو.

[232]

İlk sebebe gelince, ondaki faziletler bir tür sebeptir; ne var ki O, faziletlerin içinde bulunduğu bir kap hükmündedir, ancak O'nun bütünü, faziletlerin tamamını [ihtiva] eden bir varlıktır, bununla beraber faziletler bölünmeksizin, hareket etmeksizin ve herhangi bir mekânda bulunmaksızın O'ndan kaynaklanırlar, fakat kendisinden faziletler ve varlıklar mekânsal bir hareket ve sükûn olmaksızın sonsuzca taşar/fışkırır. Varlıklar O'ndan taştıklarında böylece onlar varlığın gücü nispetinde tüm var olanlarda mevcut olurlar. Zira taşan şeyleri, akıl nefisten, nefis göksel cisimlerden, göksel cisimler ise oluş ve bozuluşa tâbi olan cisimlerden daha fazla alır. Böylece sebepli ilk sebepten ne kadar uzaklaşırsa ve aracıları da çoğalırsa ilk sebepten aldıkları daha az olur. İlk sebep kendi zâtında sakin kalıcı olarak bulunur ve zamanda, mekânda ve sonsuzlukda yer almaz; aksine sonsuzluk, zaman, mekân ve diğer şeyler ancak onunla ayakta kalır ve sabit olurlar. Tıpkı dairenin merkezi kendi zâtında sabit olup, ancak çevreyi oluşturan dış çizgilerin tamamını kendisiyle sabit kılıp ayakta tuttuğu; ayrıca daire ya da yüzeydeki her nokta veya çizginin ayakta kalışı ve sürekliliğinin ancak merkezle olduğu gibi aklî ve duyusal şeyler de aynen böyledir. Bizim varlığımız ve sürekliliğimiz de ilk fâille mümkün olur, bu ona olan isteğimize, meylimize ve yönelmemize bağlıdır; O'ndan ayrılıp uzaklaşsak da, tıpkı dairenin çizgilerinin ondan ayrılıp uzaklaşsalar bile merkeze dönmelerinde olduğu gibi, bizim de dönüp varacağımız yer o [ilk fâildir].

[233]

Biri şöyle söylese: Niçin biz bütün her şeyin yaratıcısı olan ilk varlıkta bulunduğumuzda ve bizde nefisten kaynaklanan pek çok fazilet bulunduğunda ilk sebebi, aklı, nefsi ve çok değerli ve şerefli faziletleri hissetmeyiz ve onları kullanmayız da, aksine hayatımız boyunca büyük bir çoğunluğundan habersiz oluruz; insanlardan bazıları da hayatları boyunca inkâr eder ve onlardan bütünüyle habersiz olur; ayrıca bu kimseler birinin onun hakkında bir şey söylediğini işittiğinde, onun hakikati olmayan bir hurafe olduğunu sanır, hayatı boyunca yüce şerefli faziletlerin hiçbirinden yararlanamaz.

[٢٣٢]

وأما العلة الأولى فإن الفضائل فيها بنوع علة، إلا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل، بل كلها آنية هي الفضائل كلها، غير أن الفضائل تنبع منها من غير أن تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما، بل هي آنية تنبجس منها الآنيات والفضائل بغير نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني. وإذا انبجست منها الآنيات فإنها موجودة في كل الآنيات على نحو قوة الآنية، وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس، والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية، والأجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد. وذلك أن المعلول، كلما بعد عن العلة الأولى وكانت المتوسطات أكثر، كان من العلة الأولى أقل قبولا. والعلة الأولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست في دهر ولا في زمان ولا في مكان، بل الدهر والزمان والمكان وسائر الأشياء إنما قوامها وثباتها بها. وكما أن المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الدائرة كلها إنما تثبت وتقوم فيه، وكل نقطة أو خط في دائرة أو سطح فإنما قوامه وثباته بالمركز، فكذلك الأشياء العقلية والحسية. ونحن أيضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول، وبه نتعلق وعليه اشتياقنا وإليه نميل ونرجع؛ وإن نأينا عنه وبعدنا فإنما مصيرنا إليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة إلى المركز وإن بعدت ونأت.

[٢٣٣]

فإن قال قائل: فما بالنا إذا كنا في تلك الآنية الأولى المبدعة الأشياء كلها وفينا من تلقاء النفس فضائل كثيرة – لا نحس بالعلة الأولى، ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها، لكنا نجهلها جل دهرنا، ومن الناس من يجهلها وينكرها دهره كله، وإذا سمع أحد يتكلم بها ظن أنها خرافات لا حقائق لها، ولا يستعمل دهره – كله شيئا من الفضائل الشريفة الكريمة

[234]

Deriz ki: Bunlardan habersiz olmamızın sebebi, duyulara dalmış olmamız ve duyular dışında bir şey bilmeyip, onlar dışında bir şey talep etmememizdir. Dolayısıyla bilgi almaya kalktığımızda ancak duyudan istifade etmek isteriz, çünkü bu şeyleri bu şekilde gördüğümüzü söylüyoruz: Görmeyi terketmek istemiyoruz ve onunla gördüğümüz ya da görmediğimiz şeyleri elde etmek istiyoruz, şeylerin tamamının görünür olduğunu ve görmeye konu olan dışında bir şeyin olmadığını zannediyoruz. Bu ve buna benzeyen şeyler bizim ilk sebepten, akıldan ve nefisten haberdar olmamamıza neden oldu. Bizden biri bunların bilgisine ulaştığı iddasında bulunduğunda, aslında onları cisim ve duyuya izafe etmiş ve böylece ilk sebebi, aklı ve nefsi cisimleştirmiş olur: Halbuki cisim ancak sebeplinin sebeplisinin sebeplisidir[16] ve faziletler nefiste, nefis akılda, akıl sebebi bakımından ilk varlıkta bulunur; nefis cisim değil cismin sebebidir, akıl da ilk varlık da cisim değildir.

[235]

Önceki faziletli kimseler bunu doğruladılar ve ikna edici, kabul edilebilir delillerle bunu ispatladılar. Nefsin faziletlerini hissetmemesi, onun cisim olmayışı ve duyuya konu olan bir varlık olmaması bunun delilidir. Biz duyuya meyilli iken nefsi duyumsamadığımıza göre, nefis nasıl cisim olabilir?! Biz duyuya meyilli olduğumuzda nefisle ve bizâtihi onun faziletleriyle hissetmeyişimiz bunun kanıtıdır, zira belki biz bir şeyi düşünmeye [daldığımızda], bir arkadaşımız gelse ve biz tamamıyla nefise meyledip duyuyu unuttuğumuz için onu göremeyiz ve aynı şekilde hissettiğimizde tamamıyla duyuya yöneliriz, nefsi ve onun faziletlerini hissetmeyiz; biz ancak, duyu hissettiğini nefse, nefis de akla ulaştırdığında bir şeyi hissederiz; yoksa ona bakan [göz] uzunca bakmış olsa bile biz bu şeyi hissedemeyiz, aynı şekilde nefsin kuvveti de bu şeyi nefis onu akla ulaştırıp sonra akıl ilk halinden ciddî farklılık arzedecek biçimde onu nefse tekrar vermedikçe, nefis hissedemez; sonra nefis onu duyuya iletir ve böylece duyu bu şeyi gücü ölçüsünde hisseder: Öyleyse duyu bir şeyi hissettiğinde onu nefse, nefis de akla iletir. Aynı şekilde nefis bir şeyi duyumsadığında onu ilkin akla iletir, sonra akıl onu nefse geri gönderir, sonra nefis de duyulara ulaştırır, ancak akıl bu şeyi nefisten daha açık ve yüksek seviyede bilir, nefis ise şeyin bilgisini sağlam bir şekilde değil, bayağı olarak bilir.

[16] Yukarıdan başlayarak birinci ma'lûl akıl, ikinci ma'lûl nefis ve üçüncü de ma'lûl cisimdir. (ç.n.)

[٢٣٤]

قلنا إنما جهلنا هذه الأشياء لأنا صرنا حسيين وأنا لا نعرف غير الحسيات ولا نريد إلا إياها. فإذا طلبنا إفادة علم فإنما نريد أن نستفيده من الحس، وذلك أنا نقول إنا رأينا الأشياء هكذا ولا نريد مفارقة الرؤية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى، ونظن الأشياء كلها ترى وليس منها شيء إلا وهو واقع تحت البصر. فهذا وشبهه صيرنا إلى أن نجهل النفس والعقل والعلة الأولى. وإن ألفي امرء منا يظن أنه نال معرفتها فإنما يضيفها إلى الحس وإلى الأجسام فيجسم النفس والعقل والعلة الأولى: فالجسم إنما هو معلول معلول المعلول، والفضائل موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل، والعقل موجود في الآنية الأولى بنوع علته، وليست النفس جسما بل علة الجسم، ولا العقل أيضا جسم، ولا الآنية الأولى جسم.

[٢٣٥]

وقد أقر بذلك أفاضل الأولين، واحتجوا فيه بحجج مرضية مقنعة. والدليل على ذلك أن النفس ليست تحس فضائلها، وأنها ليست بأجسام، ولا هي واقعة تحت الحس. وكيف تكون أجساما، ونحن لا نقوى على أن نحسها، إذا كنا مائلين إلى الحس؟! والدليل على ذلك أنا إذا كنا مائلين إلى الحس لم نقو على أن نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها، وذلك أنا ربما فكرنا في شيء فحضرنا بعض الأصدقاء فلا نراه لأنا قد ملنا إلى النفس بأسرنا ونسينا الحس، فكذلك إذا نحس ملنا إلى الحس بأسرنا ولم نحس بالنفس ولا بفضائلها، وإنما نحس بالشيء إذا ما حسه الحاس فأداه إلى النفس، فأدته النفس إلى العقل، وإلا لم نحس بذلك الشيء وإن نظر إليه الناظر طويلا – وكذلك قوة النفس أيضا لا تحس بشيء إلا أن تؤديه النفس إلى العقل ثم يرده العقل إلى النفس وهو أشد تفاوتا منه بدءا، ثم تؤديه النفس إلى الحس فيحس به الحس على نحو قوته في الحس: فالحس إذا أحس شيئا فإنما يؤديه إلى النفس وتؤديه النفس إلى العقل – فكذلك النفس إذا أحست شيئا أدته إلى العقل أولا، ثم يرده العقل إلى النفس، فتؤديه النفس إلى الحس، غير أن العقل يعرف الشيء معرفة أعلى وأوضح من معرفة النفس، والنفس تعرف الشيء معرفة دنية ليست بصحيحة.

[236]

Deriz ki: Nefsi, aklı; nefsin, aklın ve diğer şeylerin illetleri olan ilk varlığı duyumsamayı isteyen kimsenin, duyularının fonksiyonlarını gerçekleştirmesine müsade etmemesi aksine kendi özüne dönmesi, fonksiyonlarını ancak onların içinde değil dışında yaptığı için gözden ve diğer duyulardan uzaklaşsa bile kendi zâtında bulunması, orada uzun zaman değişmeden kalıp diğer işlerini orada gerçekleştirmesi gerekir. Böylece duyuları teskin etmeye gayret göstersin, duyuları sakinleştiğinde, o kendi özüne döndüğünde, kendi benini gözlediğinde [ancak] bu kimse duyuların güç yetiremediği ve elde edemediği şeylere güç yetirir. Bu kulağa hoş gelen güzel bir sesi işitmek isteyen kimsenin bu sese kulak kabartıp onun dışında herhangi bir şeyin sesiyle meşgul olmaması gibidir, böylece o zaman bu sesi doğru bir şekilde duyumsayıp işitmeye güç yetirir; aynı şekilde duyulardan herhangi birine sahip her bir kimse duyularına konu olan bazı şeyleri tam doğru bir şekilde duyumsamak istediğinde, duyusuna konu olan diğer şeyleri terkedip, tek başına sadece o duyumsamak istediğine yönelir, o zaman doğru bir bilgiyle onu bilmiş olur. Yine aynı şekilde nefsi, aklı ve ilk varlığı duyumsamak isteyen kimse, görünür işitme hissini ortadan kaldırıp onu reddetmeli ve kendi içinde bulunan aklî işitmeyi kullanmalıdır.[17] Böylece işiteni sıkmayan, yüce, saf, temiz, güzel ve hoş nağmeleri işitir. Onu her duyduğunda ona olan iştiyakı ve sevinci artar, duyusal hissî seslerin ise bu nağmelerin yanında ancak bir sûret ve taklit olduğunu farkeder. Dolayısıyla yüce şerefli varlıkları [yani nefsi, aklı ve onların illeti olan ilk varlığı] hissettiğinde ve bu nağmeleri gücü ve kuvveti nispetinde işittiğinde, artık mutluluğu kemâle erer ve sona ulaşır.

Üsûlûcyâ kitabının dokuzuncu mîmeri Allah'ın yardımıyla tamamlandı.

---

[17] Beş duyunun dışında *hads* ya da sûfîlerce benimsenen ifadesiyle *keşf*, metafizik bilgiye ulaşma araçlarının en başında yer almıştır. Buna ilişkin nazarî literatürün yanı sıra, sûfî edebî metinlerinde de onlarca örnek bulunabilir. Örneğin yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Alvarlı Efe'ye ait şu beyit de buradaki mânayı tekrar etmektedir: *Gönül âyinesin silmek gerektir kalb-i âgâhe / Muhabbet şemsi doğmuşken ne lâzım mihr ile mâhe*. (ç.n.)

[٢٣٦]

ونقول: إن من أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى التي هي علة العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسائس أن تفعل أفاعيلها بل يرجع إلى ذاته، ويقوم في باطنها ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل سائر شغله هناك وإن تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها إنما تفعل أفاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها. فليحرص أن يسكّنها، فإذا سكنت الحسائس ورجع إلى ذاته ونظر في داخله قوي على أن يحس بما لا تقوى عليه الحسائس ولا على نيله. وذلك بمنزلة من أراد أن يسمع صوتا لذيذا مطربا فنصت لذلك الصوت ولم يشغل سمعه بشيء من الأصوات غيره، فإنه حينئذ يقوى على استماع ذلك الصوت ويحسه حسا صحيحا؛ وكذلك كل من له حس من الحسائس إذا أراد أن يحس ببعض محسوساته حسا صوابا رفض سائر محسوساته وأقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة. فكذلك ينبغي أن يفعل من أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى: أن يرفع السمع الحسي الظاهر ويرفضه، ويستعمل السمع العقلي الداخل فيه، فإنه حينئذ يسمع النغمات العالية النقية الصافية الحسنة البهية المطربة التي لا يملها سامع، وكلما يسمعها ازداد شهوة وطربا، ويعلم أن النغمات الجرمية الحسية إنما هي أصنام ورسوم تلك النغمات، فإذا أحس تلك الآنيات الشريفة العالية، وسمع هذه النغمات على قوته واستطاعته – تم وكمل سروره.

تم الميمر التاسع من كتاب أثولوجيا
بتوفيق الله

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Üsûlûcyâ Kitabından Onuncu Mîmer



İlk Sebep ve O'ndan Meydana Gelen Şeyler Hakkında

[237]

Salt bir her şeyin sebebidir ve O herhangi bir şey gibi değildir; bilakis O, şeyin başlangıcıdır, O herhangi bir şey değildir aksine bütün her şey O'nda bulunur; O herhangi bir şeyde bulunmaz; zira şeylerin tamamı ancak O'ndan taşmıştır, O'nunla ayakta kalıp devam edecek ve O'na döneceklerdir.

[238]

Eğer biri şöyle söylese: Kendisinde herhangi bir açıdan ikilik ve çokluk bulunmayan basit olan birde şeylerin bulunması nasıl mümkün olur? **Deriz ki:** Çünkü O, "Salt Basit Bir"dir ve onda herhangi bir şey bulunmaz. O salt bir olmasından dolayı bütün şeyler ondan taşmıştır ve zira hüviyeti bulunmayan [bir şey] için hüviyet O'ndan taşar. Özetle **diyorum ki:** O hiçbir şey yokken, bütün her şey O'ndan taştı. Şayet bütün her şey ancak O'ndan taştıysa, böylece ilk hüviyet de yani aklın hüviyeti de ilk ve aracısız olarak O'ndan taşmıştır, sonra O'ndan aklın hüviyeti ve aklî âlem aracılığıyla bayağı ve yüce âlemdeki tüm şeylerin hüviyyetleri taşmıştır.

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر العاشر من كتاب أثولوجيا

في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها

[٢٣٧]

الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها، وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلُّها فيه؛ وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتُها وقوامها وإليه مرجعها.

[٢٣٨]

فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنويّة ولا كثرة بجهة من الجهات؟ **قلنا**: لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشياء كلها، وذلك أنه لمّا لم تكن له هوية انبجست منه الهويّة. **وأقول**، وأختصر القول: إنه لما لم يكن شيء من الأشياء، كانت الأشياء كلها انبجست منه. غير أنه وإن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه، فإن الهوية الأولى، أعني به هويّة العقل، هي التي انبجست منه أولا بغير توسُّط، ثمّ انبجست منه جميع هويات الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسُّط هوية العقل والعالم العقليّ.

[239]

Diyorum ki: Salt bir mükemmellik ve yetkinliğin üstündedir, hissî âlem ise sonradan meydana gelmiş olduğu için eksiktir, akıl ise tamdır. Aklın tam ve yetkin olmasının sebebi, mükemmelliğin üstünde yer alan hak olan salt birden meydana gelmiş olmasıdır, bu mükemmelliğin üstünde olan şeyin, eksik olan şeyi aracısız meydana getirmesi mümkün değildir; ayrıca kendisinin tam olan bir şeyi meydana getirmesi de mümkün değildir. Çünkü yaratmada eksiklik vardır yani yaratılan, yaratanın mertebesinde olamaz, aksine ondan daha düşük seviyede bulunmasını gerekir.

[240]

Salt birin mükemmelliğin üstünde bir yetkinlik oluşunun delili herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması ve bir şeyin yardımını talep etmemesidir. O'nun mükemmelliğinin gücü ve son noktaya gelmiş olması sebebiyle kendisinden başka bir şey meydana getirir, çünkü mükemmelliğin üstünde olan şeyin mükemmel olmayan bir şeyi meydana getirmesi mümkün değildir, yoksa mükemmelliğin üstünde olamaz. Mükemmel olan herhangi bir şeyi meydana getirdiğine göre, mükemmelliğin üstünde olan mükemmel olanı meydana getirme daha uygundur. Çünkü mükemmelliğin üstünde olan, kendisinden sonra daha hoş, yüce ve güçlü bir şey meydana gelmeyecek olan 'tam'ı yaratır.

[241]

Mükemmelliğin üstündeki hakiki bir, tam olan şeyi meydana getirdiğinde, bu tam olan şey kendisini ortaya çıkarana yönelir, bakışlarını ona çevirir, ondan [gelen] nur ve güzellikle dolar ve sonra akla dönüşür. Ancak hakiki bir, akıl aşırı sükûna sahip olduğu için onun hüviyyetini yaratır. Bu hüviyyet bakışını hakiki bire yöneltttiğinde akıl sûret kazanır. Bu ilk hüviyyet hakiki birden meydana geldiğinde biri görmek için durup bakışını bire yöneltir ve o zaman akla dönüşür. Yaratılan ilk hüviyyet akla dönüştüğünde onun fonksiyonları hakiki bire benzemeye başlar, çünkü o bakışını ona yönelterek gücü nispetinde onu görüp akla dönüştüğünde hakiki bir onun üzerine çok ve çeşitli güçler taşırır. Akıl büyük bir güce sahip olunca hakiki bire benzeyerek hareket etmeksizin nefsin sûretini meydana getirir. Çünkü hakiki bir aklı hareket etmeden meydana getirmiştir, bundan dolayı akıl da nefsi hareket etmeksizin sakin olarak meydana getirir. Ancak hakiki bir aklın hüviyyetini yaratır ve akıl hakiki birden meydana gelen kendi hüviyyeti vasıtasıyla nefsin sûretini meydana getirir.

[٢٣٩]

وأقول: إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال، وأما العالم الحسّيّ فناقص لأنه مبتدع، والشيء التامّ هو العقل. وإنما صار العقل تامّا كاملا لأنه مبتدع من الواحد الحقّ المحض الذي هو فوق التمام، ولم يكن بممكن أن يُبدع الشيءُ الذي فوق التمام – الشيءَ الناقصَ بلا توسُّط، ولا يمكن أن يبدع الشيء التام تاما مثله لأنه في الإبداع نقصان، أعني به أن المبدَع لا يكون في درع المبدِع بل يكون دونه.

[٢٤٠]

والدليل على أن الواحد المحض تامّ فوق التمام أنه لا حاجة به إلى شيء من الأشياء ولا يطلب إفادة شيء. ولشدّة تمامه وإفراطه حدث منه شيء آخر، لأن الشيء الذي هو فوق التمام لا يمكن أن يكون محدثا من غير أن يكون الشيء تاما وإلا لم يكن فوق التمام. وذلك أنه إن كان الشيء التام يحدث شيئا من الأشياء، فبالحرى أن يكون الشيء الذي فوق التمام محدثا للتمام، لأنه يحدث الشيء التام الذي لا يمكن أن يكون شيء من الأشياء المحدثة أقوى منه ولا أبهى ولا أعلى.

[٢٤١]

وذلك أن الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما أبدع الشيء التام التفت ذلك التام إلى مُبدِعه وألقى بصره عليه وامتلأ منه نورا وبهاء فصار عقلا. أما الواحد الحق فإنه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه. فلما نظرت تلك الهوية إلى الواحد الحق تصوّر العقل. وذلك أنه لما ابتُدِعَتْ الهوية الأولى من الواحد الحق وقفت وألقت بصرها على الواحد لتراه، فصارت حينئذ عقلا. فلما صارت الهوية الأولى المبتدعة عقلا صارت تحكي أفاعيلُها الواحد الحقَّ، لأنها لمّا ألقت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت حينئذ عقلا أفاض عليه الواحد الحقّ قوىً كثيرة عظيمة، فلمّا صار العقل ذا قوة عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرّك، تشبّها بالواحد الحق، وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق وهو ساكن، ولذلك أبدع العقل النفس وهو ساكن أيضا لا يتحرك، غير أن الواحد الحق أبدع هوية العقل، وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل.

[242]

Nefse gelince o sebeplinin sebeplisi olduğundan dolayı, sakin olup hareketsiz bir şey yapmaya güç yetiremedi, aksine onun fiilini hareketle bir heykel olarak meydana getirir. Onun fiilinin heykel olarak isimlendirilmesinin sebebi, kalıcı ve sabit olmayan bozuluşa tâbi bir fiil olmasıdır, zira onun fiili hareketle meydana gelmişti ve [bilindiği gibi] hareket bâki ve sabit şeyleri değil, aksine bozulaşa tâbi olan şeyleri meydana getirir. Aksi takdirde bozuluşa tâbi olanın fiili ondan daha yüce olurdu. Çünkü bu durumda yapılan şey sabit ve değişmez olup, onu yapanın yani hareketin ise bozuluşa tâbi ve geçici olması gerekir ki bu çok çirkindir. Nefis bir şey yapmak istediğinde, kendisinden kaynaklandığı şeye bakar. Ona baktığında güçle ve nurla dolar ve sebebine doğru olan hareketinden farklı bir hareketle hareket eder. Çünkü nefis, illetine doğru hareket etmeyi istediğinde yukarıya doğru hareket eder; bir heykel meydana getirmek istediğinde ise aşağıya doğru hareket eder, böylece nefis bütün cevherlerde, hayvan, bitki ve basit cisimlerde bulunan tabiat ve his yani bir heykel meydana getirir. Nefsin cevheri kendisinden önceki cevherden kopuk değildir, tersine onunla ilişkilidir, bu da nefsin bitkilere ulaşıncaya kadar bütün bayağı cevherlere bir şekilde sirayet ettiği anlamına gelir. Bu bitkinin tabiatının nefsin etkilerinden biri olması demektir. Bu yüzden nefis onunla ilişkili olmuştur. Ne var ki eğer nefis bitkiye ulaşıncaya kadar onların içinde yer alıp orada bulunmasının sebebi, nefsin etki etmek istediğinde aşağı doğru hareket etmesidir, öyle ki bayağı ve pis olan bir şeye yönelik hareketleri ve arzusuyla bir varlık meydana getirir. Nefis akılda bulunup oraya sabit olarak baktığında, akıldan ayrılmaz, ancak aklı ihmal edip boş bir şekilde baktığında onu terkeder ve duyusal olarak meydana gelmiş şeylerin ilkinden başlayıp sonuncusuna değin aşağıya doğru hareket eder ve güzel eserler ortaya çıkarır. Ne var ki onlar güzel olsa bile aklî âlemdeki var olan yüce şeylerle kıyaslandığında kötü ve çirkindir. Ancak nefis, bayağı şeylere olan iştiyakı sebebiyle, bu etkileri ortaya çıkarır. Dolayısıyla bayağı şeye iştiyak duyduğunda ona etki eder, böylece nefis duyu için tüm güzel şeylerden daha güzel olur. Duyu bakımından cüzi şeylerin güzel olmasının sebebi, duyunun onların en hayırlısı olmasıdır. Dolayısıyla benzer, benzeştiği şeyden mutluluk duyar ve haz alır. Fakat yüce aklî şeylere gelince bu cüzi şeyler çok çirkin ve bayağıdır.

[٢٤٢]

وأمّا النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو على أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة، بل هي فعلته بحركة وأبدعت صنما ما. وإنما يسمى فعلها صنما لأنه فعل داثر غير ثابت ولا باق، لأنه كان بحركة، والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي بل إنما تأتي بالشيء الداثر. وإلا لكان فعلها أكرم منها، إذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بائدا، أعني الحركة، وهذا قبيح جدا. وإذا أرادت النفس أن تعمل شيئا ما نظرت إلى الشيء الذي منه كان بدؤها، وإذا نظرت امتلأت قوة ونورا، وتحركت حركة غير الحركة التي تحرّكت تلقاء علتها، وذلك أنها إذا أرادت أن تتحرك نحو علتها تحركت علوا، وإذا أرادت أن تؤثر صنما تحركت سفلا فتبتدع صنما هو الحس والطبيعة التي في الأجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر. وليس جوهر النفس بمفارق الجوهر الذي قبله، بل هو متعلق به، وذلك أن النفس تسلك في جميع الجواهر السفلية إلى أن تبلغ النبات بنوع ما. وذلك أن طبيعة النبات هي أثر من آثارها. فمن أجل ذلك صارت النفس متعلقة بها. غير أنه وإن كانت النفس تسلك إلى أن تبلغ النبات وتصير فيه، فإنما صارت فيه لأنها لما أرادت أن تؤثر آثارها سلكت سفلا، حتى أبدعت بسلوكها وشوقها إلى الشيء الدنيء الخسيس شخصا. وذلك أن النفس لما كانت في العقل وكانت إليه شاخصة، لم تكن مفارقة؛ فلما غفلت وكلَّ عنه بصرها، خلفته وسلكت سفلا من أول الأشياء المبدعة الحسية إلى أن تغلب آخرها، وأثرت الآثار الحسنة. غير أنها، وإن كانت حسنة، فإنها قبيحة خسيسة إذا هي قيست إلى الأشياء العالية الكائنة في العالم العقلي وإنما أثرت النفس هذه الآثار عند شوقها إلى الأشياء الأخس الأدنى. فلما اشتاقت إليه أثَّرتْ فيه، فصارت عند الحس أحسن من كل حَسَنٍ. وإنما صارت الأشياء الجزئية حسنة عند الحس لأن الحس من خيرها، والشبيه يفرح بشبيهه ويلتذّ به. وأما عند الأشياء العالية العقلية فإنها قبيحة خسيسة جدا.

[243]

Diyoruz ki: Nefis, tabiat, duyu ve onların özelliğine sahip diğer şeylere etki ettiğinde, onların her birini kendi seviyesine göre düzenleyip hiçbirinin kendi mertebesinden diğerine geçemeyeceği biçimde sağlamca yerleştirmiştir. Ancak eğer tabii hissî şeyler bir düzen ve nizama sahip olsalar bile, onların nizamı diğer aklî yüce şeylerin nizamından ve tertibinden farklı olur, zira tabii şeylerin nizamı hataya konu olacak şekilde bayağı ve alçaktır, yüce şeylerin nizamı ise kesinlikle doğru olduklarından dolayı hataya konu olmaları mümkün olmayacak şekilde şerefli ve yücedir. İlk sebepten kaynaklandıkları için yüce şeylerin nizamı doğru olur, bayağı şeyler ise düzenleri sebepli olan tarafından yani nefis tarafından ortaya konulmaları sebebiyle hataya konu olurlar.

[244]

Bitkilerde bulunan nefis sanki bitkilerin bir parçası gibidir, ancak bu bitkilerdeki nefis, bayağı ve değersiz bedenlerde bulunmak üzere aşağıya doğru hareket ettiği için nefsin diğer cüzlerine mukayeseyle en bayağı ve en bilgisiz parçasıdır. Nefis hayvanî bir şeyde bulunduğunda, yine o sanki hayvanî olanın parçası gibidi, ancak bu bitkisel nefsin parçalarından daha şerefli ve faziletli bir cüz olur ki o da duyudur. Nefis, insana iliştiğinde ise o en değerli ve faziletli parçalarıyla insandaki nefiste bulunur, çünkü o hisseden, hareket eden, akıl ve temyiz sahibi olarak bulunur, bu hareketi sebebiyle aklın özelliğine sahip olur. Yani nefsin hareketi ve güzelliği, akletmesi ve bilmesi ile olur. Nefis bitkilerde bulunduğunda onun bitkideki kuvveti sabit olarak bitkinin gövdesindedir. Sen ağacın kökünü kestiğinde onun kuruması, ancak başından ya da ortasından herhangi bir dalı kestiğinde bu ağacın kurumaması bunun böyle olduğunun kanıtıdır.

[٢٤٣]

ونقول: إن النفس لما أثرت الطبيعة والحس وسائر الأشياء التي من حيزها رتبت كل واحد منها في مرتبته وشرّحته تشريحا متقنا لا يقدر أحد على التعدّي من مرتبته إلى غيرها. غير أنه، وإن كانت الأشياء الحسية الطبيعية ذات شرح وترتيب، فإن شرحها غير شرح الأشياء العالية العقلية، وترتيبها غير ذلك الترتيب –وذلك أن شرح الأشياء الطبيعية خسيس دون واقع تحت الخطأ، وشرح الأشياء العالية شريف كريم لا يمكن أن يقع تحت الخطأ لأنه صواب أبدا. وإنما صار شرح الأشياء العالية صوابا لأنه شرح من العلّة الأولى، وصار شرح الأشياء السفلية واقعا تحت الخطأ لأنه شرح أُبدِع من الشيء المعلول، أي من النفس.

[٢٤٤]

والنفس التي كانت في النبات كانت كأنها جزء من أجزاء النبات، غير أنها تكون جزءا أدنى من سائر أجزاء النفس وأجهل أجزائها لأنها سلكت سفلا إلى أن صارت في هذه الأبدان الدنية الخسيسة. وإذا كانت النفس في الشيء البهيمي فإنها تكون أيضا جزءا من أجزائها، إلا أنها تكون جزءا أشرف من أجزاء النفس النباتية وأكرم وهو الحس. وإذا صارت النفس إلى الإنسان كانت أفضل أجزاء النفس وأكرمها؛ لأنها تكون حينئذ متحركة حاسة ذات عقل وتمييز، وذلك لأن حركتها تكون حينئذ من حيز العقل، أعني أن حركة النفس وحسنها يكون بأن تعقل وتعرف. وإذا كانت النفس في النبات كانت قوتها التي تكون في النبات ثابتة في أصل النبات. والدليل على ذلك أنك إذا قطعت غصنا من أغصان النبات التي في رأس الشجرة أو وسطها لم تجف الشجرة، وإن قطعت أصلها جفت.

[245]

Biri şöyle söylese: Eğer kökünden kesildikten sonra nefsin kuvveti ağaçtan ayrılırsa, bu kuvvet veya nefis nereye gider? **Deriz ki:** Kendisinden ayrılmayacağı bir mekâna döner ki bu mekân aklî âlemdir. Aynı şekilde hayvanın bir parçası bozulduğunda içinde bulunduğu nefis aklî âleme gelene kadar hareket eder, nefsin bu âleme gelmesinin sebebi buranın nefsin mekânı olmasıdır, o akıl olur ve akıl aklî âlemden ayrılmaz, ayrıca akıl bir mekânda değildir, öyleyse nefis de bir mekânda değildir. Nefis eğer bir mekânda bulunmuyorsa, bütünün parçalanması nedeniyle bölünüp parçalanmaksızın yukarıda, aşağıda ve bütünde kaçınılmaz olarak bulunur. Öyleyse nefis, her yerdedir ve hiçbir yerdedir.

[246]

Diyoruz ki: Eğer nefis aşağıdan yukarıya doğru hareket ettiğinde ve yüce âleme tam olarak ulaşamayıp bu iki âlem arasında durduğunda, nefis hem aklî hem de hissî şeylerden olur ve iki âlem arasında yani tabiî-hissî âlem ile akıl âlemi arasında bulunur. Ne var ki nefis bayağı âlemde bulunduğunda ve oradan aklî âleme çıkmak istediğinde zor gelmesine rağmen yukarı doğru hareket etmeyi arzu ettiğinde çok hafif bir çaba ile yukarı doğru harekete geçer. **Bil ki** ilk sebep tarafından aracısız olarak meydana getirildiklerinden dolayı ilk yaratıcıda bulunan akıl, nefis ve diğer aklî şeyler asla yok olmazlar ve ortadan kalkmazlar. Tabiat, duyu ve diğer tabii şeyler kendileri de sebepli olan sebeplerin eseri yani nefis aracılığıyla aklın eseri oldukları için, bozuluşa tâbi yok olan şeylerdir. Ancak tabii şeylerden bazılarının sürekliliği diğerlerinden daha fazla ve o daha devamlıdır. Bu durum bir şeyin illetine yakınlığı ve ondan uzaklığına, yanı sıra sebeplerin çokluğu ve azlığına bağlıdır. Zira bir şeyin sebepleri [zinciri] ne kadar az olursa sürekliliği daha fazla, sebepler [zinciri] ne kadar çok olursa sürekliliği de o kadar az olur. Tabii şeylerin birbirlerine bağlı olduklarını bilmen gerekir. Dolayısıyla onun bir kısmı bozulduğunda sebebine yönelir, göksel cisimlere, sonra nefse ve en son akla ulaşana kadar yükselir. Bütün herşey akılda sabittir, akıl ilk sebeple ayakta kalır, ilk sebep ise tüm her şeyin başlangıcıdır ve varılacak son yerdir; sürekli olarak tekrar ettiğimiz gibi O'ndan meydana gelmişlerdir ve dönüşleri de O'nadır.

[٢٤٥]

فإن قال قائل: إن كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها، فأين تذهب تلك القوة أو تلك النفس؟ –**قلنا**: تصير إلى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي. وكذلك إذا فسد جزء من البهيمية تسلك النفس التي كانت فيها إلى أن تأتي العالم العقلي وإنما تأتي ذلك العالم لأن ذلك العالم هو مكان النفس، وهي العقل، والعقل لا يفارقه، والعقل ليس في مكان، فالنفس إذا ليست في مكان. فإن لم تكن في مكان فهي لا محالة فوق وأسفل وفي الكل من غير أن تنقسم وتتجزأ بتجزؤ الكل. فالنفس إذن في كل مكان وليست في مكان.

[٢٤٦]

ونقول إن النفس إذا سلكت من السفل عَلْوًا ولم تبلغ إلى العالم الأعلى بلوغا تامّا ووقفت بين العالمين، كانت من الأشياء العقلية والحسية وصارت متوسطة بين العالمين أي بين العقل والحس والطبيعة. غير أنها إذا أرادت أن تسلك علوا سلكت بأهون السعي ولم يشتد ذلك عليها، بخلاف ما إذا كانت في العالم السفلي ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلي فإن ذلك مما يشتد عليها. **واعلم أن** العقل والنفس وسائر الأشياء العقلية في المبدع الأول لا تفسد ولا تبيد من أجل أنها ابتدعت من العلة الأولى بغير وسط، والطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية داثرة واقعة تحت الفساد لأنها آثار من علل معلولة، أي من العقل بتوسط النفس، غير أن من الأشياء الطبيعية ما بقاؤه أكثر من بقاء غيره وهو أكثر ديمومة، وذلك على قدر بعد الشيء من علته وقوته وعلى قدر كثرة العلل فيه وقلتها، وذلك أن الشيء إذا كانت علله قليلة كان بقاؤه أكثر، وإن كانت علله كثيرة كان أقل بقاء. وينبغي أن تعلم أن الأشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض. فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتي الأجرام السماوية ثم النفس ثم العقل. فالأشياء كلها ثابتة في العقل، والعقل ثابت بالعلة الأولى، والعلة الأولى بدء لجميع الأشياء ومنتهاها، ومنها تُبتَدع وإليها مرجعها، كما قلنا ذلك مرارا.

Bir Nükte

[247]

Deriz ki: Bütün her şey ilk akılda mevcuttur, bu durum ilk fâilin onu yani aklı ilk fiili olarak gerçekleştirmesi sebebiyle böyledir; ilk fâil aklı pek çok sûrete sahip olarak yaptı, bu sûretlerin her birinde kendilerine uygun olan her şeyi var etti. Ancak sûret ve onun hallerini, birbiri ardına değil aksine tüm hepsini tek bir defada birlikte meydana getirdi. Zira ilk fâil, akıl sahibi olan insanı ve ona uygun tüm sıfatlarını, duyu sahibi olan insanda olduğu gibi bir kısmını önce diğer bir kısmını ise daha sonra değil, bir arada ve hepsini tek bir seferde meydana getirdi. **Eğer bu böyleyse deriz ki:** İşte burada insanda bulunan her şey ilk olarak nasılsa öyledir, daha önce orada bulunmayan bir nitelik ona eklenmez; insan yüce âlemde tam ve yetkin olarak bulunur, ona yüklenen her şey orada hâlâ onunla beraberdir.

[248]

Eğer biri şöyle söylese: Yüce insanın niteliklerinin tamamı buradaki [insanda] bulunmaz, aksine kendisiyle yetkinleşeceği başka sıfatları da kabule hazırdır. **Deriz ki:** Öyleyse o oluş ve bozuluşa tâbidir, çünkü artma ve eksilmeyi kabul eden şeyler oluş ve bozuluş âleminde bulunur. Ancak onun fâili yani tabiat eksik olduğu için artma ve eksilmeyi kabul etme niteliğine sahip olur; bu da tabiatın şeylerin niteliklerinin tamamını aynı zamanda meydana getirmediği anlamına gelir. Bu yüzden de tabii şeyler artma ve eksilmeyi kabul eder; ancak yüce âlemdeki şeylere gelecek olursak onlar, onları meydana getiren mükemmel ve yetkin olduğu için artma ve eksilmeyi kabul etmezler, aksine onları zât ve sıfatlarıyla birlikte tek bir seferde meydana getirmiştir, bu sebeple onlar mükemmel ve yetkin olurlar. Eğer bu sebeple mükemmel ve yetkin iseler o halde tek bir hâl üzere süreklidirler ki bütün her şey daha önce zikrettiğimiz anlamdadır, zira bu sûretlerden herhangi bir sûretin sıfatlarını kesinlikle onda bulmadan düşünemezsin.

باب من النوادر

[٢٤٧]

ونقول إن في العقل الأول جميع الأشياء، وذلك لأن الفاعل الأول أولُ فعلٍ فَعَله – وهو العقل– فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميعَ الأشياء التي تلائم تلك الصورة. وإنما فعل الصورة وحالاتها معًا لا شيئًا بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة، وذلك أنه أبدع الإنسان العقليَّ وفيه جميع صفاته الملائمة له معا ولم يُبْدع بعض صفاته أولا وبعض صفاته آخرًا كما يكون في الإنسان الحسي، لكنه أبدعها كلها معًا في دفعة واحدة. **فإن كان هذا هكذا، قلنا** إن الأشياء التي في الإنسان كلها ها هنا قد كانت أولا لم تزد فيه صفةٌ لم تكن هناك البتة؛ والإنسان في العالم الأعلى تامّ كامل، وكل ما يوصف به لم يزل فيه.

[٢٤٨]

فإن قال قائل: ليست صفات الإنسان الأعلى كلها فيه، بل هو قابل لصفات أخرى يكون بها تامًّا –**قلنا**: فهو إذن واقع تحت الكون والفساد، وذلك أن الأشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد. وإنما صارت تقبل الزيادة والنقصان لأن فاعلها ناقص وهو الطبيعة، وذلك أن الطبيعة لا تبدع صفات الأشياء كلها معًا، فلذلك تقبل الأشياءُ الطبيعيةُ الزيادةَ والنقصان؛ وأما الأشياء التي في العالم الأعلى فإنها لا تقبل الزيادة والنقصان لأن مبدعَها تام كامل، وإنما أبدع ذاتها وصفاتها معًا في دفعة واحدة، فصارت لذلك تامة كاملة. فإن كانت لذلك تامة كاملة فهي إذن على حالة واحدة دائمة، وهي الأشياء كلها بالمعنى الذي ذكرنا آنفًا، وذلك أنه لا تذكر صفة من صفات صورة من تلك الصور إلا وأنت تجدها فيه.

[249]

Diyoruz ki: Oluş ve bozuluşa tâbi olan her şey ya düşünüp taşınmayan bir fâil tarafından ya da bir şeyi ve onun sıfatlarını tek bir seferde değil onları birbiri ardına yapan bir fâil tarafından meydana gelir; böylece tabii olan şey oluş ve bozuluşa tâbi olur ve onun oluşunun başlangıcı mükemmelliğinden önce olur. Dolayısıyla bir şey böyle olduğunda, bir kimse şöyle sorabilir: O nedir? ve O niçindir? Çünkü onun tamamlanmış hâlini başlangıcında bulamazsın. Ancak sürekli olan bir şeye gelince o düşünüp taşınmayla meydana gelmemiştir, sürekli varolanın bizâtihi kendisi onu meydana getirmiştir ve sürekli varolan mükemmel olduğu için düşünmez. Mükemmel olan fiilini de son derece mükemmel olarak gerçekleştirir ve o artırılmaya veya eksiltilmeye ihtiyaç duymaz.

[250]

Eğer biri şöyle söylese: İlk fâil ilk olarak bir şeyi yapmış, sonra daha iyi ve güzel olsun diye başka bir şeyi ona eklemiş olabilir. **Deriz ki:** Eğer O, bir şeyi herhangi bir hal üzere meydana getirip ve o şeye başka bir şey ekledikten sonra güzel olduysa, onun ilk fiili güzel değildir. İlk fâil, güzellikte son nokta olan ilk güzel olduğu için güzel olmayan bir fiili yapmış olmak ilk fâile yaraşmaz. Eğer ilk fâilin fiili güzel idiyse, ilk fâil ile fiili arasında bir mesafe olmadığından o hâlâ güzeldir, tüm her şey bu şekilde O'nda bulunur.

[٢٤٩]

ونقول: إن كل شيء واقع تحت الكون والفساد إما أن يكون من فاعل غير مُرَوٍّ، وإما أن يكون من فاعلٍ لا يفعل الشيء وصفاته في دفعة واحدة، لكنّه يفعل الشيءَ بعد الشيء، فبذلك صار الشيء الطبيعي واقعًا تحت الكون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه. فإذا صار الشيء كذلك، كان للسائل أن يسأل: ما هو؟ ولِمَ هو؟ لأن تمامه لا تجده في مبدئه. فأما الأشياء الدائمة فإنها لم تُبْدع برويّة ولا فكرةٍ، وذلك أن الدائم هو الذي أبدعها والدائم لا يروّي لأنه تامّ، والتام يفعل فعله تاما في غاية التمام، لا يحتاج أن يُزاد فيه ولا أن يُنقص.

[٢٥٠]

فإن قال قائل: إنه قد يمكن أن يفعل الفاعل الأول شيئًا أولا، ثم يزيد فيه شيئًا آخر ليكون أحسن وأفضل –**قلنا**: إنه إن أبدع الشيء أولا على حالٍ من الحالات ثم زاد فيه شيئا آخر وكان حسنا، فقد كان الفعل الأول ليس بحسنٍ. وهذا لا يليق بالفاعل الأول: أن يفعل فعلا ليس بحسن لأنه هو الحسَنُ الأول الغاية في الحُسْن. فإن كان فعلُ الفاعل الأول حسنا، فإنه لم يزل حسنا لأنه ليس بينه وبين الفاعل الأول وسطٌ، فإن الأشياء كلها فيه.

[251]

Eğer bu böyleyse, deriz ki: Bütün diğer şeyler onda bulunduğu için yüce âlem güzeldir; bu yüzden bütün her şey kendisinde yer aldığından dolayı ilk sûret de güzeldir. Zira cevher, bilgi ya da bunlara benzer şeyleri söylediğinde ilk sûrette bulursun. Bundan dolayı onun mükemmel olduğunu söyleriz, çünkü bütün her şey ilk sûrette bulunur ve o heyûlâyı yönetir ve güç yetirir, ilk sûret, [sûreti almaya kābil olmayan] hiçbir şeyi heyûlâda bırakmadığı için ona güç yetirebilir. Şayet ona sûretlerden herhangi bir şeyi, göz ve diğer organlardan birini vermeseydi, bilgi ya da başka bir şey bakımından zayıf olurdu. İlk sûret heyûlâda hiçbir parçayı ihmal etmeyip mutlaka her birinde bir sûret oluşturulduğu için birisi şöyle sorabilir: Göz niçin oldu? **Deriz ki:** Çünkü sûrette bütün her şey bulunur. **Eğer şöyle dersen:** Bu duyular bir canlıda onu felâketlerden korumak üzere bulunur. **Deriz ki:** Sen bununla cevheri muhafazasının ilk sûrette olduğunu kastettin ve bu bir şeyin meydana gelmesini sağlar.

[252]

Eğer bu böyleyse deriz ki: Öyleyse cevher ilk sûrette mevcuttur, çünkü ilk sûret cevherdir. Eğer bu böyleyse, bayağı âlemde bulunan bütün herşey yüce âlemdeki sûrette bulunur, çünkü şey kendi sebebiyle ve kendi sebebinde bir arada olduğunda sebebinin mükemmel, güzel ve yetkin birlogos olur; ayrıca kendisinden sonraki sebeple arasında bir mesafe olmamasından dolayı cevhere dönüşen ve ne ise o olan bir olur.

[٢٥١]

فإن كان هذا هكذا، قلنا إن العالم الأعلى حسنٌ لأن فيه سائر الأشياء؛ ولذلك صارت الصورة الأولى حسنة لأن فيها جميع الأشياء، وذلك أنك إن قلت: جوهر، أو علم، أو ما يشبه هذه الأشياء وجدت ذلك في الصورة الأولى. فمن ذلك قلنا إنها تامة، لأن الأشياء كلها توجد فيها، فإنها تمسك الهيولى وتقوى عليها، وإنما صارت تقوى على الهيولى لأنها لا تدع شيئا منها ليس له جبلّة. وإنما كانت تضعف علما أو شيئا آخر لو أنها تركت شيئا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين أو شيئا من سائر الأعضاء. فلما صارت الصورة الأولى لم يفُتها شيء من الهيولى إلا وقد صوِّرت فيه الصورة –كان للسائل أن يسأل: لم كانت العين؟ –**قلنا**: لأن في الصورة الأشياء كلها. **فإن قلت**: إن هذه المشاعر إنما كانت في الحي للحفظ بها من الآفات –**قلنا**: إنّك إنما عنيت بذلك أن في الصورة الأولى حفظ الجوهر، وهذا مما ينفع في كون الشيء.

[٢٥٢]

فإن كان هذا هكذا، قلنا: فقد كان الجوهر إذن موجودا في الصورة الأولى، وذلك أنها هي الجوهر. وإن كان هذا هكذا، كان في الصورة التي في العالم الأعلى كل الأشياء التي في العالم الأسفل، لأن الشيء إذا كان مع علّته وفي علّته كانت علّته أيضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلّة التي تليه بغير وسط.

[253]

Eğer bu bizim tasvir ettiğimiz gibiyse, dönüp şöyle söyleriz: Eğer tüm her şey aklî sûrette bulunuyorsa, şeylerdeki güzellik tek bir tanedir, nefis orada bulunduğunda salt aklî olduğu için nefsin tüm sûretinde bu güzellik bulunmaya devam eder; akıl ilk olarak bütün her şeyde mükemmel ve yetkin olarak bulunur ve ayrıca kendi altında yer alanlar için bir sebeptir. Aklî nefsin son olarak gördüğümüz hâli yüce âlemdeki ilk hâli gibidir, zira oradaki sebep/illet kendi altındakiler için tamamlayıcı ve tektir, çünkü bütün her şey onda bulunur. Bu yüzden "Oradaki insan sadece aklî olarak bulunup, oluş âlemine özlem duyduğunda duyularla donanmıştır ve dolayısıyla da duyu sahibi olmuştur" diyemeyiz, aksine orada hem akıl hem de duyu sahibi olarak bulunur.

[254]

Biri şöyle söylese: Yüce âlemde nefis bilkuvve olarak duyuya sahiptir, ne zaman ki oluş âleminde bulunursa o zaman bilfiil duyu sahibi olur, zira duyu duyulur şeylerden önce gelir. **Deriz ki:** Bu imkânsızdır, yüce âlemde bilkuvve olarak duyumsayan bir şey yoktur, filozofların önde gelenleri bunun böyle olduğu hususunda ittifak hâlindedir. Yüce âlemde bilkuvve duyumsayan bir şeyin sürekli bulunuyor olması, sonra bu âlemde bilfiil duyumsayan olması ve nefsin kuvvetinin fiilen bu alçak bayağı âleme inişi sebebiyle bayağılaşması durumu çok çirkindir.

[٢٥٣]

فإن كان هذا على ما وصفنا، رجعنا فقلنا: إن كانت الأشياء كلّها في الصورة العقلية وكان الحسن واحدا في الأشياء، لم يزل الحُسن في جميع صورة النفس، لأن النفس إذا كانت هناك فهي عقليّة محضة، والعقل تام كامل في جميع الأشياء أولا وكان علّة لما تحته، والحال التي رأينا بها النفس العقلية آخرا فكانت على تلك الحال أولا وهي في العالم الأعلى، وذلك أن العلّة هناك واحدة متممة لما تحتها لأن فيها جميع الأشياء. فلذلك [لسْنا] نقول: إن الإنسان هناك لم يكن إلا عقليا فقط، فلما تاق إلى عالم الكون زيد فيه الحس فصار حساسا، بل كان هناك حساسا عقليا أيضا.

[٢٥٤]

فإن قال قائل: إن النفس كانت في العالم الأعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون صارت حساسة بالفعل، وذلك أن الحس إنما هو قبل المحسوسات – **قلنا**: هذا محال، وذلك أنه ليس في العالم الأعلى شيء حساس بالقوة – قد اتفق على ذلك رؤساء الفلاسفة. وقبيح أن يكون في العالم الأعلى شيء حساس بالقوة دائما، ثم يكون في هذا العالم حساسا بالفعل، وأن تكون قوة النفس فعلا حتى صارت دنيّة لنزولها إلى العالم الأسفل الدنيء.

Düşünen ve Duyu Sahibi İnsan Üzerine

[255]

Bu meseleyi başka bir tarzda da ele alarak diyoruz ki: Yüce âlemdeki düşünen insanı tavsif etmek istiyoruz. Ancak biz bunu düşünmeden önce duyu âlemindeki insanın ne olduğundan söz etmek isteriz ve dolayısıyla deriz ki: Bu [âlemdeki] insanı, doğru bir şekilde bilemeyiz. O halde bu insanı bilmezken, "Yüce âlemdeki insanı bildiğimizi nasıl söyleyebiliriz!" Belki insanlar, insanın [bizâtihi karşılarında duran kimse] olduğunu ve onun [yüce âlemdekiyle] aynı olduğunu zannediyorlar. **İşte araştırmamıza buradan başlıyor ve diyoruz ki**: Acaba bu duyumsayan insan, insanı düşünen-canlı kılan nefsin dışında, herhangi bir nefsin sıfatı mıdır, yoksa bu nefis insanın ta kendisi midir? Yani bu nefis, cisim yani insanla fonksiyonlarını gerçekleştiren bir nefis midir? Eğer insan, düşünen ve canlıdan ya da cisim ve nefisten mürekkepse bu niteliğe sahip olamaz ve ayrıca herhangi bir nefis ile herhangi bir cisim birleştirildiğinde bunun sonucunda bu ikisinden insanın oluşması gerekmez. Şayet "insan" sıfatı, nefs-i nâtıka ve cisimden mürekkep olmaksa, bu sıfatın gölgesine hiçbir şekilde sahip olması mümkün olmazdı. İnsan, cisim ile nefis bir araya geldiği zaman parçalar [oluştu], ancak onun mâhiyeti akıl ve sûrete sahip olarak isimlendirilen insana değil, gelecekte var olacak olan insana işaret eder. Bu sıfat hakiki bir sıfat değildir, fakat kendisiyle ne ise o olduğu hakiki sûreti olan şeyin başlangıcının mâhiyetine delâlet etmediği için o sıfatın benzeridir. Aynı zamanda bu sıfat maddî insanın sûretinin sıfatı da değildir, tersine o nefis ve cisimden mürekkep olan insanın sıfatıdır.

[256]

Eğer bu böyleyse deriz ki: Hâlâ insanı kuşatıcı bir sıfatla tavsif etmediğimizden hakiki insanı henüz bilemeyiz. Yukarıda vasfettiğimiz nitelik, hakiki basit forma sahip insana değil, ancak cisim ve nefisten mürekkep olan insana aittir. Heyûlânî olan bir şeyi nitelemek isteyen kimsenin bu şeyi sadece var kılan bir logosla değil, onu heyûlâsıyla birlikte nitelemesi gerekir; eğer heyûlânî olmayan bir şeyi nitelemeyi isterse onu sadece sûretle nitelesin.

في الإنسان العقلي والإنسان الحسي

[٢٥٥]

ونُطلِق هذه المسألة أيضا بنوع آخر فنقول: إنا نريد أن نصف الإنسان العقلي الذي في العالم الأعلى. غير أنا نريد، قبل أن نعقل ذلك، أن نُخبِرَ ما الإنسان في العالم الحسي، فقلنا: لا نعرفه معرفة صحيحة. فإذا لم نعرف هذا الإنسان، فكيف نستجيز أن نقول: إنا نعرف الإنسان الذي في العالم الأعل! ولعل أناسا يظنّون أن هذا الإنسان هو ذلك الإنسان وأنهما شيء واحد. **ونجعل مبدأ فحصنا من ها هنا فنقول**: أتُرى هذا الإنسان الحسي هو صفة نفس ما غير النفس التي يكون بها الإنسان إنسانا حيا مفكرا، أم هذه النفس هي الإنسان، أي النفس التي تفعل أفاعيلها بجسم ما هي الإنسان؟ فإن كان الإنسان هو الحي الناطق أو المركب من نفس وجسم لم تكن هذه الصفة، ولا كل نفس إذا رُكِّبت مع جسم ما يكون الإنسان منهما. وإن كانت صفة الإنسان هي المركب من نفس ناطقة وجسم، لم يكن أن يكون له شبح هذه الصفة لم يزل. والإنسان إنما كان أجزاء عند اجتماع النفس والجسم، بل ماهيته دالّة على الإنسان الكائن في المستقبل لا على الإنسان الذي يسمّى الإنسان العقلي والصوري، فلا تكون هذه الصفة صفة بحق، لكنها تكون شبهها لأنها لا تدلّ على ماهية ابتداء الشيء التي هي صورته الحقيّة التي بها هو ما هو، وليست أيضا بصفة صورة الإنسان الهيولاني، بل هي صفة الإنسان المركب من نفس وجسم.

[٢٥٦]

فإن كان هذا هكذا قلنا: إنا لا نعرف بعد الإنسان الذي هو إنسان بحق لأنا لم نصف الإنسان بعدُ كُنهَ صفته، وتلك الصفة التي وصفنا بها الإنسان آنفا إنما تقع على الإنسان المركّب من نفس وجسم، لا على الإنسان المبسوط الصوري الحقّي. وينبغي إذا أراد أحد أن يصف شيئا هيولانيا أن يصفه مع هيولاه أيضا ولا يصفه بالكلمة التي فعلت ذلك الشيء وحدها، فإذا أراد أن يصف شيئا ليس بهيولانيّ فليصفه بالصورة وحدها.

[257]

Eğer bu böyleyse deriz ki: Canlı olan insanı nitelemek isteyen kimse ancak onu sadece insan sûretiyle nitelesin, dolayısıyla aynı şekilde her kim bilfiil bir şeyi tanımlamak isterse kendisiyle ne ise o olduğu şeyin sûretiyle ve insanı kendisinden ayrı olmayanla yani nitelenmesi gereken şeyle onu nitelesin. **Eğer bu böyleyse deriz ki**: Acaba sûretlerin sıfatı, düşünen canlı olan insanın kendisi midir yoksa sûrette düşünen canlının yerine canlı mı var kılmıştır? Eğer bu böyleyse insan düşünen ve canlıdır. Eğer insan düşünen ve canlı ise deriz ki: Canlılığın nefis olmadan olması mümkün değildir, insana nutkiyetini ve canlılığını veren nefistir. Eğer bu böyleyse, insanın nefsin etkisi olması kaçınılmazdır ve dolayısıyla insan cevher olamaz, yoksa nefis insanın bizâtihi kendisi olur. Düşünen nefis insanın ta kendisiyse, buradan hareketle nefsin insanın cismi dışında başka bir cisme girmesi ya da bu cismin insan olması zorunlu olur ki bu ise kesinlikle imkânsızdır. Çünkü nefis o an içinde bulunduğu insanî cisimle beraber olmanın dışında bu ismi [yani insan olmayı] gerektirmez.

[258]

Eğer nefis insan değilse, o halde insan için, nefis logosu dışında başka bir logos olması gerekir. Eğer bu böyleyse şunu söylememize ne mâni olur: İnsan nefis ve cisimden mürekkeptir. Öyleyse nefis logos türlerinden bir söze sahiptir. Logos ile kastettiğim fiildir, zira nefis fiil türlerinden bir fiile sahiptir, dolayısıyla bir fiilin fâilsiz olması mümkün değildir; tohumlarda bulunan logos da aynı şekildedir, tohumlar nefissiz değillerdir, tohumların nefisleri verili nefisler değildir, çünkü tohumlardan her birinin nefsi diğerinden farklıdır. Bunun da ispatı fonksiyonlarının farklı olmasıdır. Ancak tohumların nefse sahip olduğunu söylememizin sebebi içlerinde bulunan etkin logosların nefis olmamasıdır. Bunların hepsi için logosların yani etkin logosların olmasında şaşılacak bir şey yoktur, çünkü etkin logoslar büyüyen nefsin fonksiyonlarıdır.

[٢٥٧]

فإن كان هذا هكذا قلنا: إذا أراد أحد أن يصف الإنسان الحيّ فإنما يصف صورة الإنسان وحدها، فكذلك مَن أراد أن يحدّ الأشياء بالفعل فليَصِفْ صورة الشيء التي بها هو ما هو والشيء الذي به الإنسان غير مباين منه وهو الذي ينبغي أن يوصف. **فإن كان هذا هكذا قلنا**: أترى صفة الصور هي الإنسان الحيّ الناطق، والحيّ إنما جُعِل في الصورة بدل الحياة الناطقة؟ فإن كان كذلك كان الإنسان حياة ناطقة. فإن كان الإنسان حياة ناطقة، قلنا: لا يمكن أن تكون حياة بغير نفس، والنفس هي التي تعطي الحياة الناطقة للإنسان. فإن كان هذا هكذا، فإنه لا يخلو أن يكون الإنسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرا، أو أن تكون النفس الإنسان بعينه. فإن كانت النفس العاقلة هي الإنسان، وجب من هذا أن تكون النفس دخلت في جسم آخر غير جسم الإنسان أو أن يكون ذلك الجسم إنسانا – وهذا محال غير ممكن، وذلك أن النفس لا يلزمها هذا الاسم إلا إذا كانت مع هذا الجسم الإنساني الذي فيه الآن.

[٢٥٨]

فإن كانت النفس ليست بإنسان، فينبغي إذن أن يكون لإنسان كلمةً غير كلمة النفس. فإن كان ذلك كذلك، فما الذي يمنعنا أن نقول: الإنسان هو المركب من نفس وجسم جميعا، فإذن تكون النفس ذات كلمة ما من أنواع الكلم. وإنما أعني بالكلمة الفعل، وذلك أن للنفس فعلا من أنواع الفعل، ولا يمكن أن يكون الفعل من غير فاعل؛ وكذلك تكون الكلمة التي في الحبوب، فإن الحبوب ليست بلا نفس، وأنفس الحَبّ ليست بأنفس مُرسلة، وذلك أن لكل حبّ من الحبوب نفسا غير نفس صاحبه. وتحقيق ذلك اختلاف أفاعيلها. وإنما قلنا إن للحبوب أنفسا لأن الكلمات الفواعل التي فيهن ليست بأنفس. وليس بعجب أن تكون لهذه كلها كلمات أعني أن تكون فعالة، وذلك أنّ الكلمات الفواعل إنما هي أفاعيل النفس النامية.

[259]

Hayvanî nefis ise canlılığı daha kuvvetle gösterdiğinden dolayı büyüyen nefisten daha açık ve belirgindir. Dolayısıyla nefsin böyle bir niteliği varsa yani onda etkin logoslar varsa, insanın nefsinde canlılığı ve nutkıyeti gerçekleştiren etkin logosların bulunması da kaçınılmazdır. Heyûlânî yani bedene yerleşmiş olan nefis, bedene yerleşmeden önce bu [canlılık ve nutkıyeti verme] niteliklerine sahip olduğunda yine bu nefis kesinlikle insandır. [Heyûlânî nefis] bedende başka bir insanın heykeli olarak bulunduğunda ve onun nefsi hakiki insan sûretinden o bedeni bir şekilde kabul etmesi mümkün olur. Sûret verenin cismanî insan sûretini maddesinde veya o insanın kabul edebileceği sûretlerin mümkün olan bir kısmında şekillendirmeye kalktığı gibi, maddeye sûreti verdiği unsurun kabul etmesi mümkün olan ölçüde bu sûreti veya ona benzeyen sûreti bu [hakiki] insanın sûretine göre nakşetmeye de gayret gösterir. Böylece bu sûret bu [hakiki] insanın sûreti olur, ne var ki bu form hakiki insandan daha düşük ve çok daha eksiktir. Zira bu formda, insanın etkin logosları, canlılığı, hareketi, halleri ve kuvvetleri bulunmaz. Aynı şekilde bu duyumsayan insan, şu hakiki ilk insanın sûretidir. İnsanı hakiki insana benzetmeye gayret gösteren, şekillendirici nefistir. Dolayısıyla nefis, o insanda ilk insanın sıfatlarını var etti. Ne var ki nefis, sıfatları o insanda zayıf, biraz ve hatta yok denecek kadar az miktarda var kıldı. Zira ilk insanda kuvveler, canlılık ve haller çok kuvvetliyken bu insanda zayıftır. Ayrıca ilk insanın duyuları bu insanınkinden daha kuvvetli, bariz, belirgin ve açıktır. Çünkü çokça söylediğimiz gibi bu özellikler diğerinin sûretleridir.

[٢٥٩]

وأما النفس الحيوانية فهي التي أبْيَنُ وأظْهَر من النامية، لأنها أشدّ إظهارا للحياة من النفس النامية. فإن كانت النفس على هذه الصفة، أي أن فيها كلمات فواعل، فلا محالة أن في النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق. فإذا صارت النفس الهيولانية، أي الساكنة في الجسم، على هذه الصفة قبل أن تسكن فيه، فهي إنسان لا محالة. فإذا صارت في البدن على صنم إنسان آخر فنفسه على نحو ما يمكن أن تقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحقّ. وكما أن المصور يصوّر صورة الإنسان الجسماني في مادتها أو في بعض ما يمكنه أن تُصوَّر فيه فيحرص على أن ينقش تلك الصورة أو شبهها بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر الذي يصوّرها فيه، فتكون تلك الصورة إنما هي صنم لهذا الإنسان، إلا أنها دونه وأخس منه بكثير. وذلك أنه ليس فيه كلماتُ الإنسان الفواعل ولا حياته ولا حركته ولا حالاته ولا قواه –فكذلك هذا الإنسان الحسّيّ هو صنم لذلك الإنسان الأوّل الحقّ، إلا أن المصوّر هو النفس وقد حرصتْ أن تشبّه هذا الإنسان بالإنسان الحقّ، وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نَزْرة، وذلك أن قُوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة، وهي في الإنسان الأول قوية جدا. وللإنسان الأول حواسّ قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواسّ هذا الإنسان، لأن هذه إنما هي أصنام لتلك، كما قلنا مرارا.

[260]

İlk hakiki insanı kim görmek isterse çok iyi, faziletli ve kuvvetli duyulara sahip olması gerekir ki üzerine parlak nurların ışığı yayıldığında duyuları kesintiye uğramasın, zira bu ilk insanın insanî hallerinin tümünü içeren parlak bir nurdur, ancak bu haller daha güçlü, değerli ve faziletli bir şekilde bulunur. Bu insan, Eflâtun eş-Şerîf el-İlâhî'nin tanımladığı insandır, ne var ki o tanımını genişletti ve şöyle söyledi: Bedeni kullanan ve bedenin organlarıyla işlerini yapan insan, ilk olarak bedeni kullanan bir nefistir; ilâhî şerefli nefse gelince, o bedeni ikinci olarak yani hayvanî nefsin aracılığıyla kullanır. Zira bu meydana gelen hayvanî nefis duyumsamaya başladığında, canlı nefs-i nâtıka ona tâbi olur ve ona daha değerli ve üstün bir canlılığı verir. Hayvanî nefsin yukarıdan aşağıya indiğini söylüyor değilim, fakat kendi hayatından daha şerefli ve yüce bir hayata yükseldiğini söylüyorum, çünkü canlı nefs-i nâtıka aklî âlemden kıpırdamaz, fakat o bu canlılıkla irtibata geçer ve hayvanî nefis yukarıdakine bağlanır, logosu [yukarıdakinin] logosuna bağlı olur. Bu yüzden zayıf ve gizli olsa da bu insanın logosu, yüce nefsin logosu üzerine yayıldığı ve onunla ittisâl ettiği için daha doğru ve açıktır.

[261]

Eğer biri şöyle söylese: Şayet yüce âlemdeki nefis duyumsuyorsa, duyular yüce değerli cevherlerde bulunması ve [aynı zamanda] onun ilk cevherde mevcut olması nasıl mümkün olur? **Deriz ki:** Yüce âlemde yani yüce aklî cevherde bulunan duyu burada bayağı yüce âlemdeki hisse benzemez, o orada oraya uygun mahsûsâta göre hissettiği için orada bayağı duyuyla hissetmez, bu yüzden bu bayağı insanın duyusu o yüce insanın duyusuna bağlıdır ve onunla ittisâl halindedir. Bu insan, tıpkı buradaki ateşin o yüce ateşle olan ittisâlindeki gibi ittisâl sonucunda oradan duyuyu elde eder. Buradaki nefiste bulunan duyu işte orada var olan duyuya bağlıdır.

[٢٦٠]

فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيِّرا فاضلا وأن تكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها، وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى. وهذا الإنسان هو الإنسان الذي حدّه أفلاطن الشريف الإلهي، إلا أنه زاد في حدّه فقال: إن الإنسان الذي يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنية فما هو إلا نفس تستعمل البدن أولا؛ فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالا ثانيا أي بتوسّط النفس الحيوانية. وذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانية المكونة حاسّة اتبعتها النفس الناطقة الحية وأعطتها حياة أشرف وأكرم. ولست أقول إنها انحدرت من العلوّ، لكن أقول إنها زادتها حياة أشرف وأعلى من حياتها، لأن النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلي، لكنها تتصل بهذه الحياة وتكون هذه معلّقة بتلك، فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس. ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان، وإن كانت ضعيفة خفية، أحرى وأظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها.

[٢٦١]

فإن قال قائل: إن كانت النفس، وهي في العالم الأعلى، حاسّة، فكيف يمكن أن تكون في الجواهر الكريمة العالية الحسية وهي موجودة في الجوهر الأول؟ –**قلنا**: إن الحس الذي في العالم الأعلى، أي في الجوهر الأكرم العقلي، لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الأعلى الدنيّ، وذلك أنه لا يحسّ هناك هذا الحس الدنيّ لأنه يحسّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك، فلذلك صار حسّ هذا الإنسان السفليّ متعلقا بحسّ الإنسان الأعلى ومتصلا به، فإنه إنما ينال هذا الإنسان الحسّ من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية، والحسّ الكائن في النفس التي هناك متّصل بالحسّ الكائن في النفس التي ها هنا.

[262]

Şayet yüce âlemdeki kürevî cisimler bu âlemdeki gibi olsaydı nefis de onları duyumsar ve elde ederdi; ayrıca oradaki insan da onları duyumsar ve elde ederdi. Bu yüzden âlem-i ecsâmdaki ilk insanın sûreti olan ikinci insan cisimleri duyumsar ve bilir. Çünkü ilk insanın sûreti olan diğer insanda, ilk insanın logosu benzeşmek sûretiyle bulunur; ayrıca ilk insanda aklî [âlemdeki] insanın logosları da bulunur. Aklî insan nuruyla ikinci insanın üzerine taşar ve o yüce nefsanî âlemdeki insandır. İkinci insan nuruyla bayağı cismanî âlemde bulunan üçüncü insanın üzerine taşar. Eğer bu böyle vasfettiğimiz şekildeyse, cismanî insanda nefsanî insan ve aklî insanın bulunduğunu söyleriz. Bununla cismanî insanın diğer ikisi olmasını kastetmiyoruz, fakat bununla onun diğer ikisi için bir sûret olmasından dolayı bu ikisiyle bağlantılı olduğunu söylüyoruz. Zira [cismanî insan] aklî insanın bazı fonksiyonlarını ve nefsanî insanın birtakım fonksiyonlarını da gerçekleştirir, çünkü cismanî insanda hem nefsanî ve hem de aklî insanın logoslarından bulunur: Cismanî insan iki logosu da yani nefsanî ve aklî olanı da bir arada toplamıştır: Ne var ki [cismanî insan] sûretler içinde bir sûret olduğundan bu iki logos onda çok az ve zayıf bir şekilde bulunur. Açıklayıp izah ettiğimiz üzere bayağı insanda var olan duyudan daha üstün ve yüce bir duyuya sahip olan ilk insanın duyumsadığı ve bayağı insanın duyuyu aklî yüce âlemdeki insandan elde ettiği açıkça ortaya çıkmıştır.

[٢٦٢]

ولو كانت في العالم الأعلى أجسام كرية مثل هذه الأجسام لكانت النفس تحسّ بها وتنالها، ولكان الإنسان الذي هناك يحسّ بها وينالها أيضا. فلذلك صار الإنسان الثاني، الذي هو صنم للإنسان الأول في عالم الأجسام، يحسّ بالأجسام ويعرفها، لأن في الإنسان الآخر، الذي هو صنم للإنسان الأول، كلمة الإنسان الأول بالتشبّه به، وفي الإنسان الأول كلمات الإنسان العقلي، والإنسان العقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني وهو الإنسان الذي في العالم الأعلى النفساني، والإنسان الثاني يشرق نوره على الإنسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الأسفل. فإن كان هذا هكذا على ما وصفنا، قلنا إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي. ولست أعني أنه هو هما، لكني أعني به أنه متصل بهما لأنه صنم لهما، وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي وبعض أفاعيل الإنسان النفسي؛ وذلك لأن في الإنسان الجسماني كلمات الإنسان النفساني وكلمات الإنسان العقلي: فقد جمع الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين: أعني النفساني والعقلي، إلا أنّها فيه ضعيفة نزرة لأنه صنم للصنم. فقد بان أن الإنسان الأول حاسّ، إلا أنه بنوع أعلى وأفضل من الحسّ الكائن في الإنسان السفليّ، وأن الإنسان السفليّ إنما ينال الحسّ من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقليّ، كما بيّنا وأوضحنا.

[263]

Öyleyse deriz ki: Duyunun insanda nasıl var olduğunu ve yüce şeylerin bayağı şeylerden yararlanmayıp aksine bayağı olanların o yüce şeylere bağlı olmalarından dolayı onlardan nasıl istifade ettiklerini de vasfettik. Bu yüzden bu şeyler her halleriyle o şeylere benzerler; bu insanın, güçleri yüce insandan istifadeyle vardır ve bunlar o kuvvelere bağlıdırlar, ancak bu insanın kuvvelerindeki duyumsananlar yüce insanın kuvvelerindeki duyumsananlardan farklıdır. Bu duyumsanan şeyler cisim değildir, bundan dolayı [bayağı] insan o [yüce] insanı algılayamaz ve idrak edemez çünkü bu duyumsanan şeyler ve bu idrak [onunkinden] farklıdır. Çünkü yüce insan şeyleri daha iyi ve yüce bir şekilde görür. Bu yüzden bu görme daha kuvvetlidir ve bu bakış şeylere daha iyi nüfuz eder, çünkü bu görme tarzı küllîleri görür ve diğeri acziyetinden dolayı ancak cüzileri görebilir. Fakat bu görmenin daha kuvvetli ve diğer görmeden daha fazla bilgi sahibi olmasının sebebi daha değerli, şerefli, açık ve seçik [olan] şeylere yönelmiş olmasındandır. Bu görmenin zayıf olmasının sebebine gelince, onun yüce âlemdeki şeylerin sûretleri olan bayağı ve kötü şeylere yönelmesindendir. Bu duyuları vasfedip şöyle deriz: Bunlar zayıf akıllardır. Akılları da vasfedip şöyle deriz: Bunlar yüce insandaki duyunun nasıl olması gerektiğini vasfederken söylediğimiz gibi kuvvetli duyulardır.

[264]

Eğer biri şöyle söylese: Bayağı insanda bulunan duyunun yüce insanda da bulunduğunu, belki de oradan bir etki kaldığını söylemiştik. Öyleyse diğer canlılar için ne söylersiniz? Acaba ilk yaratıcı yaratmak istediğinde bir atın ve diğer canlıların sûretini düşünüp taşındıktan sonra onları yüce âlemde değil de hissî âlemde mi yaratır? **Deriz ki:** Daha önce açıkladığımız üzere ilk yaratıcı tüm her şeyi düşünüp taşınmaksızın meydana getirdi ve biz bunun üzerine ikna edici delillerle kesin bir kanıt ortaya koyduk. **Eğer bu söylediğimiz gibiyse diyoruz ki:** İlk yaratıcı düşünmeksizin yüce âlemi ve onun içerisindeki tüm sûretleri mükemmel ve yetkin bir şekilde yarattı, çünkü onları varlığı dışında başka bir niteliği olmaksızın sadece varlığıyla yarattı, sonra bu duyu âlemini yarattı ve onu yüce âlemin sûretinde var etti.

[٢٦٣]

فنقول: إنا قد وصفنا كيف يكون الحسّ في الإنسان، وكيف لا يستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفلية بل الأشياء السفلية هي المستفيدة من الأشياء العالية لأنّها متعلّقة بها، فلذلك صارت هذه الأشياء تشبه بتلك الأشياء في جميع حالاتها، وأن قوى هذا الإنسان إنما هي مستفادة من الإنسان العالي وأنها متصلة بتلك القوى، غير أن بقوى هذا الإنسان محسوسات غير محسوسات قوى الإنسان الأعلى. وليست تلك المحسوسات أجساما، ولا لذلك الإنسان أن يحس هذا الإنسان ويبصره لأن تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه، لأنه يبصر الأشياء بنوع أفضل وأرفع من هذا النوع وهذا البصر، فلذلك صار ذلك البصر أقوى وأكثر نيلا للأشياء من هذا البصر، لأن ذلك البصر يبصر الكليات وهذا يبصر الجزئيات لضعفه. وإنما صار ذلك البصر أقوى وأكثر معرفة من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم وأشرف وأبين وأوضح، وصار هذا البصر ضعيفا لأنه ينال أشياء خسيسة دنيّة وهي أصنام لتلك الأشياء العالية. ونَصِفُ تلك الحسائس فنقول: إنها عقول ضعيفة، ونصف تلك العقول فنقول إنها حسائس قوية على ما وصفنا من أنه كيف يكون الحس في الإنسان العالي.

[٢٦٤]

فإن قال قائل: إنا قد أخبرناكم أن الحس الذي في الإنسان السفلي هو في الإنسان العالي، وأنه ربما بقي عليه أثر من هناك –فما قولكم في سائر الحيوان؟ أتُرى أن المبدع الأول لمّا أراد إبداعها روّى أولا في صورة الفرس وفي صورة سائر الحيوان ثم أبدعها في هذا العالم الحسي، لا في العالم الأعلى؟ **فنقول**: إنا قد بيّنا فيما سلف أن الباري الأول أبدع جميع الأشياء بغير روية ولا فكرة، ورتّبنا البرهان على ذلك بحجج مقنعة. **فإن كان هذا على ما قلنا**، **نقول**: إن الباري الأول أبدع العالم الأعلى وفيه جميع الصوَر تامّة كاملة من غير رويّة لأنه أبدعها بأنِّه فقط لا بصفة أخرى غير الآنية ثم أبدع هذا العالم الحسي وصيره صنما لذلك العالم.

[265]

Eğer bu böyleyse deriz ki: [İlk yaratıcı] atı ve onun dışındaki diğer hayvanları yarattığında bayağı âlemde olmaları için değil yüce âlemde olsunlar diye yarattı; zira aracısız olarak ilk yaratıcı tarafından her yaratılan, yüce âlemde mükemmel bir yetkinlikle bozulmaya tâbi olmaksızın bulunur. Eğer bu böyleyse O, atı ve onun dışındaki diğer hayvanları yarattığında burada olsunlar diye yaratmaz ve fakat mükemmel bir yetkinlikle yüce âlemde olsunlar diye yaratır; O, tüm hayvanların sûretlerini yaratır ve onları orada en şerefli, değerli, faziletli ve mükemmel bir tarzda oluşturur, sonra orada yaratmasından hemen sonra zorunlu olarak burada da yaratır, çünkü bu âlemde yaratma bitmez, zira şeylerden hiçbiri kuvvetlerin kuvveti olan ve kuvvetin yaratıcısı olan ilk kuvvetin tamamına yönelmeye, gitmek istediği ve sonu olmayan bir yere varmaya güç yetiremez. Ancak çeşitli yerlerde belirttiğimiz üzere yaratılanları meydana getiren yaratıcı kuvvet değildir [ve] yaratılanlar sonludur.

[266]

Eğer biri şöyle söylese: Niçin orada düşünmeyen canlılar vardır? Eğer onların değerli ve yüce oldukları ifade edilecekse biri şöyle söyleyebilir: Düşünmeyen canlılar orada daha seçkin cevher ve şerefe sahiptir, bunlar en düşük seviyedeki behîmî şeylerin sonuncusu oldukları için bu canlılara üstün geldiler. Düşünmeyen canlılar orada olmakla daha doğrusu orada bayağı olarak bulunmakla duyudan ne elde ederler? **Öyleyse deriz ki:** İnşallah bizim burada açıklayacağımız şey bunun sebebidir: İlk yaratıcı tüm yönleriyle sadece tektir; defalarca söylediğimiz gibi onun zâtı yaratıcı bir zâttır ve âlemi de tek olarak yaratmıştır. Yaratıcının tek olması gibi yaratılan şeyin de tek olması zorunlu olmaz, aksine eğer öyle olsaydı yaratıcı ve yaratılan illet ve ma'lûl bir tek şey olurdu. Eğer onlar bir tek şey olursa, yaratıcı yaratılmış ve yaratılmış olan da yaratıcı olurdu ki bu imkânsızdır; bu imkânsız olduğuna göre yaratılanların birliğinde çokluk olması gerekir, çünkü bütün yönlerden tek olan "Bir"den sonra olmuştur. Böylece bütün yönlerden tek olan "Bir"den sonra, yaratılmış olan bire gelince o, ne "birlik" bakımından yaratıcı olan birin üstünde olur ne de onun birliği yaratıcı olan birin birliğinden daha güçlü olur. Aksine onunkinin yaratıcının birliğinden daha eksik bir birlik olması zorunludur.

[٢٦٥]

فإن كان هذا هكذا، قلنا: إنه لمّا أبدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدع ليكون في العالم الأسفل لكن ليكون في العالم الأعلى، وذلك أن كل مبتدع ابتدع من الباري الأول بلا توسّط فهو في العالم الأعلى تامّ كامل غير واقع تحت الفساد. فإن كان ذلك كذلك، فإنه لما أبدع الفرس وغيره من الحيوان لم يُبْدعه ليكون ها هنا، لكنه أبدعه ليكون في العالم الأعلى التام الكامل؛ وأنه أبدع جميع صور الحيوان وصيرها هنا بنوع أعلى وأشرف وأكرم وأفضل، ثم أتبع ذلك الخلقَ هذا الخلقَ اضطرارا لأنه لم يكن أن يتناهى الخلقُ في ذلك العالم، وذلك أنه ليس شيء من الأشياء يقوى على أن يسلك إلى جميع القوة الأولى التي هي قوة القوى ومبدعة القوى وأن يسلك إلى الموضع الذي يريد أن يسلك إليه وأن يتناهى عنده من غير أن تكون هي ذات نهاية، وإنما يتناهى الخلق لا القوة المبدعة للخلق، كما بيّنا مرارا في مواضع شتى.

[٢٦٦]

فإن قال قائل: لمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة؟ فإن كانت لأنها كريمة شريفة، فقد يمكن لقائل أن يقول: إنها هناك أكرم جوهرا وشرفا، وإنما كرمت هذه الحيوانات لأنها آخر الشيء البهيميّ الدنيّ. فما الذي تنال في ذلك من الحسّ بكونها فيه؟ بل الحرى أن تكون دنية إذا كانت فيه. **فنقول**: إن العلّة في ذلك ما نحن قائلون إن شاء الله تعالى: إن الباري الأول واحد فقط في جميع الجهات وإن ذاته ذات مبدعة كما قلنا مرارا وأبدع العالم واحدا، ولم يكن من الواجب لوحدانية المبدَع أن تكون مثل وحدانية المبدِع، وإلا لكان المبدِع والمبدَع والعلة والمعلول شيئا واحدا؛ وإذا كانا واحدا كان المبدِع مبتدَعا والمبتدَع مبدِعا وهو محال. فلما كان هذا محالا لم يكن بدّ من أن يكون في وحدانية المبدع كثرة إذ صار بعد الواحد الذي هو واحد من جميع الجهات، وذلك أنه لما كان الواحد المبتَدَع بعد الواحد الذي هو واحد من جميع الجهات، لم يمكن أن يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ولا أن يكون أشد وحدانية منه، بل كان من الواجب أن يكون في الوحدانية أنقص من الواحد المبدِع.

[267]

Eğer -faziletlilerin en faziletlisi- yaratıcı tek ise onunla aynı seviyede olmaması için kendisinden daha düşük seviyedeki şeylerin birden fazla olması zorunludur. Daha düşük seviyede olan şeylerin tek olması zorunlu değilse, onların çok olması kaçınılmazdır. Çünkü çok, birin zıddıdır, zira tek olan tam olandır, çok ise eksiktir. Eğer kendisine üstün gelinen şeyler çokluk niteliğine sahipse, ikiden az olamazlar. Bu ikisinden her biri anlattığımız üzere çoğalır. Ayrıca bu ikisi hareket ve sükûn niteliğine sahip olup içlerinde akıl ve canlılık bulunabilir, ancak bu akıl bağımsız akıl gibi değildir aksine bütün akılların kendisinde bulunduğu ve ondan kaynaklandığı bir akıldır; o akılların küllüdür, dolayısıyla [kendisinden çıkmış] akılların çokluğu ölçüsünde ve hatta ondan daha fazladır. Orada bulunan nefis bireysel bağımsız bir nefis gibi değildir, fakat bütün nefisler ondadır ve onun canlılığı mükemmel olduğu için onda tüm [bireysel] nefisleri akleden bir kuvvet vardır. Eğer bu böyleyse, o canlı nâtık nefis, nefislerden biri olduğuna göre, onun [küllî nefiste] bulunması kaçınılmazdır. Dolayısıyla orada [canlı nâtık] nefis varsa, insan da orada bulunur, ancak bu insan maddesiz sûret halinde bulunur. Tüm canlıların sûretleri yüce âlemde bulunsa da, yüce âlemin çok sûret içermediği ortaya çıkmıştır.

[268]

Eğer biri şöyle söylerse: Bir kimse yüce âlemde şerefli canlıların var olduğunu öne sürebilir, fakat bayağı canlıların orada olduğunu söyleyemez. Çünkü akıl sahibi düşünen canlı, şerefli bir canlı ise, aklı ve düşünme yetisine sahip olmayan da bayağı canlıdır. Eğer şerefli olan en şerefli bir yerde bulunuyorsa, bayağı olan orada bulunamaz, tam aksine o en bayağı olan yerde bulunur. Akla ve düşünme yetisine sahip olmayan bir şeyin o akılda bulunması nasıl mümkün olur! Biz akılla yüce âlemin tümünü kastediyoruz, çünkü orası tamamıyla akıldır, bütün akıllar oradadır ve ondan kaynaklanır. **Öyleyse deriz ki:** Bu sözü söyleyene cevap vermeden önce, yüce âlemde bulunduğunu söylediğimiz şeylerle kıyaslamak için "insan" örneğini vermek istiyoruz. **Dolayısıyla deriz ki:** Daha önce açıkladığımız üzere bayağı âlemde bulunan insanla yüce âlemde bulunan insan aynı değildir. Eğer bu insan o insan gibi değilse, orada bulunan canlılar da burada bulunan canlılar gibi değildir, aksine oradakiler çok daha üstün ve şereflidirler.

[٢٦٧]

وإذا كان الباري –الذي هو أفضل الأفضلين– واحدا، كان من الواجب أن يكون المفضول عليه أكثر من واحد لئلّا يكون مثل الفاضل سواء. فإن كان ليس من الواجب أن يكون المفضول عليه واحدا، فلا محالة أنه كثير لأن الكثير خلاف الواحد، وذلك أن الواحد هو التامّ، والكثير هو الناقص. وإن كان المفضول عليه في حيّز الكثرة، فلا أقلّ من أن يكون اثنين. وكل واحد من ذينك الاثنين يتكثّر على ما وصفنا. وقد يوجد للاثنين الأولين حركة وسكون وفيهما عقل وحياة، غير أن ذلك العقل ليس هو كعقل منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه، وكلٌّ من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول وأكثر منها، والنفس التي هناك ليست كأنها نفس واحدة منفردة لكنها كانت النفوس كلها فيها، وفيها قوةُ أن تعقل النفوسَ كلها لأنها حياة تامّة. فإن كان هذا هكذا، وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الأنفس، فلا محالة أنها هناك أيضا. فإن كانت هناك فالإنسان هناك أيضا، إلا أنه هناك صورة بغير هيولى.– فقد بان أنه لم يكن العالم الأعلى ذا صور كثيرة، وإن كانت صوَر الحيوان كلها فيه.

[٢٦٨]

فإن قال قائل: قد يجوز لجاعلٍ أن يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الأعلى، فأما الحيوانات الدنية فإنه لن يجوز أن يقول إنها هناك. وذلك أنه إن كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف، فالحي الذي لا نُطْقَ له ولا عقل هو الحي الدنيّ. فإن كان الكريم في الموضع الأكرم، فالدنيّ لا يكون فيه، بل يكون في الموضع الأدنى. وكيف يمكن أن يكون في العقل شيء لا عقل له ولا نُطْق! وإنما نعني بالعقل العالم الأعلى كله، إذ كله عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول بأسرها. **فنقول**: إنا نريد قبل أن نردّ على قائل هذا القول أن نجعل لنا مثالا نقيس به الأشياء التي نقول إنها في العالم الأعلى، وهو الإنسان. **فنقول**: إن الإنسان الذي ها هنا في العالم الأسفل ليس مثل الإنسان الذي في العالم الأعلى كما بيّنا. فإن كان هذا الإنسان ليس مثل ذلك الإنسان، لم تكن أيضا سائر الحيوانات التي هناك مثل الحيوان الذي ها هنا، بل ذاك أفضل وأكرم من هذا بكثير.

[269]

Derim ki: İnsanın orada düşünmesi burada düşünmesi gibi değildir. Zira buradaki insan burada düşünüp taşınır oradaki insan ise düşünüp taşınmaz [150] ki bu da [oradakinin] düşünüp taşınan insandan daha önce olması demektir. **Eğer biri şöyle söylese:** Akıllar ve sair canlılılar yüce âlemde akıl olarak bulunmalarına rağmen, sair canlılar buraya geldiklerinde düşünüp taşınmadıkları halde, niçin yüce âlemdeki insan bu âleme gelince düşünüp taşınma niteliğine sahip olur? **Deriz ki:** Akıl çeşit çeşittir, zira insandaki akıl diğer canlılardaki akıldan farklıdır. Eğer yüce canlılardaki akıl farklıysa, onlardaki düşünüp taşınma özelliğinin de farklı olması kaçınılmazdır. Biz diğer canlılarda da birçok zihnî işlem bulabiliriz.

[270]

Eğer biri şöyle söylese: Canlının yapıp etmeleri zihnî ise, neden yapıp etmelerinin hepsi eşit seviyede değildir? Burada nutkıyet düşünüp taşınma için illetse, niçin insanların hepsi düşünüp taşınma konusunda eşit değiller, hatta her birinin düşüncesi bir diğerinin düşüncesi gibi değildir? **Deriz ki:** Canlılık ve akılların farklılığının ancak akıl ve canlılığın hareketlerinin farklılığından kaynaklandığını bilmeliyiz. Bu yüzden farklı canlılar ve farklı akıllar vardır, ne var ki onlardan bir kısmı diğerlerinden daha belirgin, parlak, açık ve şereflidirler.

[٢٦٩]

وأقول: إن نُطق الإنسان الذي هناك ليس هو مثل نُطْق الإنسان الذي ها هنا، وذلك أن الناطق الذي ها هنا يروّي ويفكّر، والناطق الذي هناك لا يروّي ولا يفكر، وهو قبل الناطق المروّي المفكر. **فإن قال قائل**: فما بال الناطق العالي إذا صار في هذا العالم روّى وفكر، وسائر الحيوان لا يروّي ولا يفكر إذا صار ها هنا وهي كلها هناك عقول؟ – **قلنا**: إن العقل مختلف، وذلك أن العقل الذي في الإنسان غير العقل الذي في سائر الحيوان. فإن كان العقل في الحيوانات العالية مختلفا، فلا محالة أن الروية والفكرة فيها مختلفة. وقد نجد في سائر الحيوان أعمالا كثيرة ذهنية.

[٢٧٠]

فإن قال قائل: إن كانت أعمال الحيوان ذهنيّة، فلِمَ لم تكن أعمالها بالسواء كلها؟ وإن كان النطق علة للرويّة ها هنا، فلِمَ لم يكن الناس كلهم سواء بالرويّة، لكن رويّة كل واحد منهم غير روية صاحبه؟– **قُلْنا**: إنه ينبغي أن نعلم أن اختلاف الحياة والعقول إنما هو لاختلاف حركات الحياة والعقل. فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة، إلا أن بعضها أنور وأبين وأظهر وأشرف من بعض.

[271]

Derim ki: Canlılık ve akıl bir kısmında daha açık ve nettir, bir kısmında ise daha kapalıdır. **Hatta şöyle deriz:** [Hayat ve akıl] bir kısmında diğerlerine göre daha parlak ve daha kuvvetli bir ışığa sahiptir. Çünkü bu akıllardan bir kısmı ilk akıllara daha yakındır. Bundan dolayı diğerlerine nispetle daha güçlü bir ışığa sahiptirler. Onlardan bir kısmı da ikinci ve üçüncü [seviyededir]. Bu yüzden oradaki akılların bir kısmı ilâhîdir, bir kısmı nâtıktır ve bir kısmı da bu şerefli akıllara uzak olmaları sebebiyle nâtık değildir. Orada olana gelince, bizim burada nâtık olmayan şeklinde nitelediklerimiz orada nâtıktır; burada akla sahip olmayan canlı orada akıl sahibidir. Zira at için ilk akıl akıldır, bundan dolayı at bir akıl olur ve atın aklı da bizâtihi atın kendisi olur. Atı akleden ile insanı akledenin aynı olması mümkün değildir, çünkü bu ilk akıllarda imkânsızdır, yoksa ilk akıl, akıl olmayan bir şeyi akletmiş olur. Eğer bu imkânsız ise, ilk akıl bir şeyi aklettiğinde kendisi ve aklettiği şey aynı olur, bundan dolayı akıl ve o şey bir olur. Dolayısıyla onlardan biri akıl, diğeri - yani akledilen- ise, aklı olmayan bir şey nasıl olur?

[272]

Eğer bu böyleyse, akıl akledileni akletmiş olur ve akledilen akledemez [denmiş olur ki] bu imkânsızdır. Eğer bu imkânsız ise ilk akıl, aklı olmayan hiçbir şeyi akledemez, aksine türsel bir akıl ve türsel bir canlılık olarak akleder. Bireysel canlılık verili bir canlılıktan yoksun olmadığı gibi, aynı şekilde bireysel akıl da verili akıldan yoksun değildir.

[٢٧١]

أقول: إن الحياة والعقل في بعضها أبين وأظهر، وفي بعضها أخفى، **بل نقول**: هي في بعضها أضوأ وأشدّ نورا من بعض، وذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى، فلذلك صارت أشدّ نورا من بعضها؛ ومنها ما هو ثان لها، ومنها ما هو ثالث. فلذلك صار بعض العقول التي ها هنا هي إلهية، وبعضها ناطقة، وبعضها غير ناطقة لبُعدها من تلك العقول الشريفة. وأما هناك فالحيّ الذي نسمّيه ها هنا غير ناطق هو ناطق، والحيّ الذي لا عقل له ها هنا هو هناك ذو عقل. وذلك أن العقل الأول الذي للفرس هو عقل، فلذلك صار الفرس عقلا، وعقل الفرس هو فرس؛ ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس أيضا هو عاقل الإنسان، فإن ذلك محال في العقول الأولى، وإلا لكان العقل الأول يعقل شيئا ليس هو بعقل. فإن كان ذلك محالا، كان العقل الأول إذا عقل شيئا ما، كان هو وما عَقَله سواء، فيكون العقل والشيء واحدا. فكيف صار أحدهما عقلا وصار الآخر، أعني الشيء المعقول، شيئا لا عقل له!؟

[٢٧٢]

فإنه إن كان ذلك كذلك، كان العقل يعقل معقوله؛ والمعقول غير عاقل – فهذا محال. فإن كان هذا محالا، فالعقل الأول لا يعقل شيئا لا عقل له، بل يعقل عقلا نوعيا ويعقل حياة نوعية. وكما أن الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسَلة، فكذلك العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسَل.

[273]

Eğer bu böyleyse, deriz ki: Eğer bir kısım canlılarda bulunan akıl, ilk akıldan yoksun değilse, aklın her bir cüzü aklın cüzlere ayırdığı kül ise, bir şey için olan akıl tüm şeyler için bilkuvve olarak bulunur; bilfiil olunca ise özel olur, ancak nihayetinde bilfiil olur, sonunda bir bilfiil olunca da at veya canlılardan başka bir şeylere dönüşür. Canlı her aşağıya yönelişinde bayağı ve pis bir canlıya dönüşür. Çünkü canlı kuvveler her aşağıya yöneldiğinde bazı fonksiyonlarını yitirip zayıflar. Yüce fonksiyonlarının bazılarını her yitirişinde bayağı ve pis kuvvelerden ona ilişir ve böylece bu canlı eksik ve zayıf olur; zayıfladığında da içindeki var olan aklı kendi için kullanır ve böylece yitirdiği kuvveler yerine sağlam organları onda var kılar. Bu yüzden canlılığın kuvvetindeki eksiklik nispetinde bir kısım canlıların tırnakları, bir kısmının pençeleri, bir başka kısmının boynuzları, diğer bir kısmının ise azı dişleri vardır. **Eğer bu böyleyse deriz ki:** Akıl bu bayağı âleme yöneldiğinde ciddi bir oranda eksilir, bu eksiklik sebebiyle bir çare arar ve kendisini dönüştürüp mükemmel ve yetkin kılmış olduğu bazı âletlerle kendini tamamlar. Zira canlı ve akleden olmasından dolayı, var olan her bir canlının zorunlu olarak mükemmel ve yetkin olması gerekir. Eğer biri kendilerini korumak için bir şeye sahip olmayan zayıf canlıların da bulunabildiğini söylerse, **deriz ki:** Bu canlılar nadiren bulunur. Ayrıca şunu da söylememiz mümkündür: Biz bütün canlıları birbirlerine eklersek, onların tamamı mükemmele ulaşır. Yani canlılık ve akıl onlarda mükemmel ve yetkin bir şekilde bulunur ve onlardan her biri tam ve yetkin olmanın gerektirdiği şekilde tam ve yetkin olur.

[٢٧٣]

فإن كان هذا هكذا، قلنا: إن العقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول، وكل جزء من أجزاء العقل هو كل يتجزأ به العقل، فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو بالقوة الأشياء كلها؛ فإذا صار بالفعل صار خاصا، وإنما يصير بالفعل أخيرا؛ وإذا كان أخيرا بالفعل، صار فرسا أو شيئا آخر من الحيوان. وكلما سلك الحيوان إلى أسفل صار حيا دنيئا خسيسا، وذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها، وكلما خفيت بعض أفاعيلها العالية حدثت من تلك القوى في خسيس دنيّ فيكون ذلك الحيّ ناقصا ضعيفا؛ فإذا صار ضعيفا، احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الأعضاءَ القوية بدلا مما نقص عن قوته. فلذلك صار لبعض الحيوان أظفار ولبعضه مخالب ولبعضه قرون ولبعضه أنياب، على نحو نقصان قوة الحياة فيه. **فإن كان هذا هكذا، قلنا** إنه لما سلك العقل إلى هذا العالم الأسفل وانتقص نقصا كثيرا احتال لذلك النقصان فتممه ببعض الآلة التي صيّرها فيه فيصير بها تاما كاملا، وذلك أنه ينبغي أن يكون كلّ حيّ من الحيوان تاما كاملا، وذلك بأنه حيّ وأنه عاقل. فإن قال قائل: إنه قد توجد حيوان ضعاف ليس لها شيء تدفع به عن أنفسها -**قلنا**: إنه قَلَّما يكون من ذلك الحيوان. وأيضا يمكن أن نقول له: إنّا إذا أضفنا جميع الحيوان بعضها إلى بعض كان الكلّ منها تاما كاملا، أعني تكون الحياة والعقل بها كلها تاما كاملا ويكون كل واحد منها تاما كاملا على نحو ما يليق بها من التمام والكمال.

[274]

Diyoruz ki: Daha önce açıkladığımız üzere var olan bir sebep gibi olmasın diye sebeplinin salt ve tek olması zorunlu değilse, kaçınılmaz olarak onlardan her birinin birçok şeyden mürekkep olması, ancak birbirine benzeyen şeylerden oluşmaması gerekir. Aksi takdirde [sebeplinin] sadece tek olması yeterli olur, zira [sebepliler] birbirlerine benzedikleri durumda, içinde bulunan diğer şeyler faydasız olur. Dolayısıyla sebeplinin sûretleri farklı şeylerden mürekkep olması, o şeylerde her bir sûretin nitelikleriyle tek olması ve onlardan her birinin duyuların farklılığı nispetinde sûretlerden birinde üstün bir şekilde bulunması gerekir. Fakat sebepli canlı için tek bir şeydir, netice olarak ilk aklın sıfatlarının birbirlerine benzer olmayıp farklı olması gerekir.

[275]

Eğer bu böyleyse deriz ki: Bütüne yakışan bir güzellik vardır ve bu güzelliğin farklı şeylerden mürekkep olması gerekir, cüze yakışan bir güzellik de vardır ve bu da olması gerektiği şekilde birçok şeyden meydana gelir. Böylece bu âlem farklı şeylerden mürekkeptir ve ondaki noksanlık o şeylerin faziletinden kaynaklanır, bütün âlem olmak bakımından birdir, bayağı ya da şerefli âlemden kaynaklanan her bir şey yetkinlik ve mükemmelliğin gerektirdiği şekilde üstündür. **Eğer bu anlattığımız şekildeyse dönüp şöyle söyleriz:** O âlemdeki her bir tabii sûret bu âlemde de bulunur, ancak orada daha üstün ve yüce şekilde bulunur, çünkü burada maddeye bağlıyken, orada maddesiz olarak bulunur. Buradaki tabii sûret orada kendisine benzediği heykelin benzeridir. Orada gökyüzü, yer, hava, su, ateş varsa kaçınılmaz olarak bitkilerin de olması gerekir.

[٢٧٤]

ونقول: إنه إن كان ليس من الواجب أن يكون المعلول واحدا محضا لئلّا يكون مثل العلّة كائنا كما بيّنا آنفا، فلا محالة إذن أنه ينبغي أن يكون كل واحد مركبا من أشياء كثيرة ولا يمكن أن يكون من أشياء متشابهة وإلا كان مكتفيا أن يكون واحدا فقط فيكون سائر الأشياء فيه باطلا إذا كانت يشبه بعضها بعضا. فينبغي أن يكون مركبا من أشياء مختلفة الصور، وأن يكون كل صورة فيها بصفاتها وحدها، وأن يكون كل واحدة منها في واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلا، لكنه بأنه للحي شيء واحد؛ وعلى هذا ينبغي أن تكون صفات العقل الأول مختلفة وأن لا تكون متشابهة.

[٢٧٥]

فإن كان هذا هكذا، قلنا إن للكل حسنا وهو أن يكون مركبا من أشياء مختلفة، وللخاصّ حسنا وهو أن يكون كل واحد من الأشياء على ما يليق به أن يكون – وكذلك هذا العالم مركب من أشياء مختلفة، والنقص الذي فيه منها فضل، والكل واحد بأنه عالم، ولكل واحد منه –شريفا كان أو دنيا –فضل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام. **فإن كان هذا على ما وصفناه، رجعنا وقلنا**: إن كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم، إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى، وذلك أنها ها هنا متعلقة بالهيولى، وهي هناك بلا هيولى؛ وكل صورة طبيعية ها هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها. فهناك سماء وأرض وهواء وماء ونار؛ وإن كان هناك هذه الصورة فلا محالة أن هناك نباتا أيضا.

[276]

Eğer biri şöyle söylese: Eğer yüce âlemde bitkiler varsa, onlar nasıl orada bulunurlar? Ateş ve toprak burada bulunuyorsa nasıl orada da bulunurlar? Çünkü orada kaçınılmaz bir şekilde bu ikisi ya ölü ya da diridir; eğer burada olduğu gibi ölü olurlarsa, orada onlara niçin ihtiyaç duyulsun? Eğer diri iseler orada da nasıl diri olurlar?

[277]

Deriz ki: Bitkilerin orada canlı olduğunu söyleyebiliriz, çünkü onlar burada da canlıdırlar ve bu da bitkilerde canlılığı taşıyan etkin bir logosun bulunması anlamına gelir. Şayet maddî bitkilerin logosu canlılık ise kaçınılmaz olarak bu logos bir nefis türüdür. Bu logosun yüce âlemdeki bitkilerde -ki onlar ilk bitkilerdir - bulunması daha doğrudur, ancak logos ilk bitkilerde daha yüce ve şerefli bir şekilde bulunur, çünkü buradaki bitkilerde bulunan bu logos ilk logosun bir heykelidir. Yalnız bu logos birdir, tümeldir ve buradaki bütün bitkilere ait logoslar ona bağlıdır. Fakat buradaki bitkilerin logoslarına gelince onlar çoktur ve cüzidir ve bütün bu bayağı âlemdeki bitkiler cüzidir ve hepsi küllî bitkilerden kaynaklanır. Cüzi bitkilere dair her ne aranırsa zorunlu olarak küllî bitkide de bulunur.

[٢٧٦]

فإِن قال قائل: إن كان في العالم الأعلى نبات، فكيف هي هناك؟ وإن كان ثمت نار وأرض، فكيف هما هناك؟ –فإِنه لا يخلو من أن يكونا هناك حيّين أو ميّتين. وإن كانا – ميّتين مثل ما ها هنا، فما الحاجة إليهما هناك؟ وإن كانا حيّين فكيف يحييان هناك؟

[٢٧٧]

قلنا: أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حيّ لأنه ها هنا حيّ أيضا، وذلك أن في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة. وإن كانت كلمة النبات الهيولانية حياة، فهي إذن لا محالة نفس ما أيضا. وأحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى، وهو النبات الأول، إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف، لأن هذه الكلمة التي في هذا النبات إنما هي صنم من تلك الكلمة، إلا أن تلك الكلمة واحدة كلية، وجميع الكلمات النباتية التي ها هنا متعلّقة بها فأما كلمات النبات التي ها هنا فكثيرة، إلا أنها جزئية؛ فجميع نبات هذا العالم الأسفل جزئيّ وهو من ذلك النبات الكليّ وكل ما طلب الطالب من النبات الجزئي، وجده في ذلك النبات الكليّ اضطرارا.

[278]

Eğer bu böyleyse deriz ki: Şayet bu bitkiler canlı iseler, o bitkilerin de canlı olması daha doğru olur, çünkü bu bitkiler gerçek ilk bitkilerdir, [buradaki] bitkiler ise ikinci ve üçüncü aşamadaki bitkilerdir, ilk bitkinin heykelidir. Ne var ki buradaki bitkiler oradaki bitkilerin kendi hayatından taşırması ile yaşarlar; oradaki toprağın diri ya da ölü olduğunu, buradakinin ne olduğunu öğrendiğimizde biliriz, çünkü buradaki oradakinin heykelidir. **Dolayısıyla diyoruz ki:** Bu toprak için bir canlılık ve etkin bir logos vardır, onun çeşitli sûretlerinin olması bunun delilidir. Zira o toprak içinde dağlar ve otlar yetişir ve büyür -çünkü onlar toprağa ait bitkilerdir- dağlarda birçok canlı, madenler, vadiler ve benzeri şeyler bulunur. Ancak onların yeryüzünde bulunması içlerindeki nefis sahibi olan logosların bulunmasından dolayıdır. Zira yeryüzünde bulunan sûretleri tasvir eden işte bu logoslardır. Yeryüzünün sûreti olan bu logosların yeryüzünde fonksiyonunu icra etmesi, tabiatın ağacın içindeki fonksiyonunu icra etmesi gibidir, ağacın dalı tıpkı yeryüzüne benzer ve yeryüzünden koparılan taş da ağaçtan koparılan dala benzer.

[٢٧٨]

فإن كان هذا هكذا، **قلنا**: إنه إن كان هذا النبات حيّا، فبالحرى أن يكون ذلك النبات حيا أيضا. لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحقّ، فأما هذا النبات فإنه نبات ثان وثالث لأنه صنم لذلك النبات وإنما يحيا هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته؛ فأما الأرض التي هناك إن كانت حية أو ميتة، فإنّا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هذه الأرض، لأن هذه صنم لتلك، **فنقول**: إن لهذه الأرض حياة ما وكلمة فاعلة. والدليل على ذلك صورها المختلفة، وذلك أنها [فيها] ينمو وينبت الكلأ وتنبت الجبال- فإنها نبات أرضي- ؛ وفي داخل الجبال حيوان كثيرة ومعادن وأودية وغير ذلك. وإنما تكون هذه فيها لأجل الكلمات ذوات النفس التي فيها فإنها هي التي تصور في داخل الأرض هذه الصور، وهذه الكلمة التي هي صورة الأرض التي تفعل في باطن الأرض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة. وعود الشجرة يشبه الأرض بعينها والحجر الذي يقطع من الأرض يشبه الغصن الذي يقطع من الشجر.

[279]

Eğer bu böyleyse, ağacın tabiatına benzeyen yeryüzündeki etkin logosların, ölü olduğu halde yeryüzünde bu büyük ve şaşırtıcı fonksiyonlarda bulunması mümkün olmadığı için, nefis sahibi **olduğunu söyleriz**. Eğer diri ise kaçınılmaz olarak nefis sahibidir. Şayet bu algılanan ve heykel olan yeryüzü canlıysa, bu aklî yeryüzünün de canlı ve ilk yeryüzü olması ve kendisine benzeyen bu yeryüzünün de ikinci yeryüzü olması daha doğru olur. Yüce âlemdeki şeylerin her biri ulvî bir nurun içinde bulunduklarından dolayı hepsi bir nurdur, aynı şekilde onlardan her biri bir diğerinin zâtında bulunan her şeyi görür. Bundan dolayı onların her biri, her birinde bulunur, böylece hepsi birbirinde bulunmuş olur. Hepsi birde bulunur ve onlardan birisi de tümüdür. Kendilerine gelen *nur* sonsuzdur, bundan dolayı onlardan her biri uludur. Zira onlardan büyük olan da küçük olan da uludur, yine oradaki güneş, gezegenlerin bütünüdür ve güneşin gezegenlerinin her biri de güneştir, ancak onlardan birine üstün gelen gezegene güneş, kendisine üstün gelinene gezegen adı verilir. Onlardan her biri bir diğerinde, bütün hepsi birde ve bir de bütün hepsinde görünür. Orada bir hareket vardır ancak bu hareket salt, hâlis bir harekettir. Zira o bir şeyden başlayıp bir şeyde sona ulaşan bir şey değildir, ayrıca hareketli olmanın dışında başka bir şey de değildir, aksine o hareket edenin ta kendisidir. Orada salt, hâlis bir sükûn vardır, çünkü bu sükûn hareketten kaynaklanan bir şey olmadığı gibi hareketle karışmış bir şey de değildir. Güzellik, güzel olmayan veya çok çirkin bir şey üzerine yüklenmediği için orada ancak salt, hâlis bir güzellik vardır. Oradaki şeylerden her biri tam olmayan bir yeryüzünde sabit ve kāimdir. Çünkü onlardan her biri, kuvveti ve canlılığı cevherde bulunan bir şeyde sabit ve kāim olarak bulunur, ne var ki bedenî güçlerde olduğu gibi [bulunduğu şeyin] üzerinde yer alır; orada bir şey için bulunduğu yer dışında bir yer yoktur; zira taşıyan da taşınanın da akıldır.

[280]

Bunun örneği algıya konu olan gökyüzüdür: Gökyüzü parlak ve aydınlanmıştır. Onun nuru, içinde bulunan gezegenler içindir, ancak onlar aydınlanmış olsalar da onlardan her biri semada bir diğerinin bulunduğu yerden farklı bir yerde bulunur ve tıpkı ruhanî gökyüzünde olanlar gibi onlardan her biri cüzdür, küll değildir. Zira onlardan her biri hem cüz hem de küldür; cüzü gördüğünde küllü, küllü gördüğünde de cüzü görmüş olursun. Çünkü onlardan birinin vehmi tek bir cüze yönelir, düşüncesi ise keskinlik ve süratinden dolayı külle yönelir.

[٢٧٩]

فإن كان هذا هكذا، قلنا إن الكلمة الفاعلة في الأرض الشبيهة بطبيعة الشجر هي ذات نفس، لأنه لا يمكن أن تكون ميّتة وأن تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض. فإن كانت حية، فإنها ذات نفس لا محالة. فإن كانت هذه الأرض الحسية التي هي صنم، حية، فبالحرى أن تكون تلك الأرض العقلية حية أيضا وأن تكون هي الأرض الأولى، وأن تكون هذه الأرض أرضا ثانية لتلك الأرض شبيهة بها. والأشياء التي في العالم الأعلى ضياء لأنها في الضوء الأعلى، وكذلك كل واحد منها يرى الأشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها وصار الكلّ في الكلّ، والكلّ في الواحد؛ والواحد منها هو الكل، والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له، فلذلك صار كلّ واحد منها عظيما، وذلك أن الكبير منها عظيم والصغير عظيم؛ وذلك أن الشمس التي هناك هي جميع الكواكب، وكل كوكب منها شمس أيضا غير أن منها ما يغلب الكوكب فيسمى شمسا، ومنها ما يغلب عليه الكوكب فيسمى كوكبا. وقد يُرى كل واحد منها في صاحبه، ويُرى كلّها في واحد؛ والواحد يُرى في كلّها. فهناك حركة، إلا أنها حركة نقية محضة، وذلك أنها ليست تبدأ من شيء وتتناهى إلى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك. وهناك سكون نقيّ محض، وليس ذلك السكون بأثر حركة ولا هو مختلط بالحركة. فهناك الحسن النقيّ المحض لأنه ليس محمولا في شيء ليس هو بحسن ولا هو بشديد القبح وكل واحد من الأشياء التي هناك ثابت قائم في أرض ليست بقويمة، وذلك أن كل واحد منها ثابت قائم في الشيء الذي قوته وحياته في الجوهر، غير أنه يعلوه كالقوى البدنية؛ وليس هناك للشيء غير الموضع الذي هو فيه، وذلك أن الحامل عقل والمحمول عقل أيضا.

[٢٨٠]

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحسّ: فإنها نيّرة مضيئة، وضوؤها للكواكب فيها؛ غير أنها وإن كانت مضيئة فإن كلّ واحد منها في غير موضع صاحبه في السماء، وكل واحد منها جزء فقط وليس بكلّ، كالأشياء التي في السماء الروحانية، فإن كل جزء منها هو جزء وكلّ: فإذا رأيت الجزء فقد رأيت الكل، وإذا رأيت الكل فقد رأيت الجزء، وذلك أن وهم أحدهما يقع على الجزء الواحد، ونظره يقع على الكل لحدّته وسرعته.

[281]

{Her kim Lynkeus'un[18] bakışlarına sahip olursa yeryüzünün içine nüfuz edebilir. Efsanelerde denildiği gibi Lynkeus'un keskin bakışlarına sahip olduğunu ve yerin altına nüfuz edebildiği anlatılıyordu.}[19] Ancak Efsânenin sahibi ruhanî âlemin bakışını vasfedip bu âlemin ehlinin bakışının hiçbir şeyi kaçırmayacak şekilde süratli ve keskin olduğunu bilmemizi istemiştir. O âleme ve içindekilere bakmak yorucu değildir, ona bakan bakmaya doymaz ki bir hareketle ondan yüzünü çevirsin. Çünkü orada bakma kuvvetinin bir hareketle geri dönmesi söz konusu değildir, zira bakış ondan yorulmaz ki sükûna ihtiyaç duysun. Orada bakan kimse sadece bazı şeylere bakıp onları güzel bularak zevk almaz, fakat o onların hepsine burada olduğu gibi bakar: Onlardan birine bakıp onu güzel bulur ve ondan zevk alır. Dolayısıyla oradaki şeyler tükenmez, eksilmez, bakan ona bakmaktan bıkmaz ve ona olan özlemi bitmez. Eğer arzu eden kimsenin bir şeye karşı arzusu biterse onu küçük görür ve boş verir, isteği ve ona bakması azalır; fakat onlara bakan kişi yani bu şeylerin tümünü kastediyorum, ona bakışı uzadıkça beğenisi ve ona olan arzusu artar, bundan dolayı da sonsuz bir bakışla onlara bakar.

[18] Lynkeus, Argonaut'lardan biridir. Messenia kralı Aphareos'un oğlu. Gözleri röntgen ışığından daha kuvvetli olup her şeyi deler, geçerdi. Yalnız evlerin içinde olup bitenleri değil, yerin dibinde cehennemleri, göklerin en derin noktalarını da görürdü. Çünkü onun bakışlarına duvarlar, dağlar, ormanlar, bulutlar engel olamazdı. Bk. Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 445.

[19] Abdurrahman Bedevî'nin neşrinde geçen ve "Her kimin, nefislerin keskin bakışı gibi bir bakışı varsa yeryüzündekileri görür" şeklinde tercüme edilebilecek cümle yerine; *Greek into Arabic Web Application*'da yer alan cümle tercih edilerek, parantez { } içerisinde çevirisine yer verilmiştir. (ç.n.)

[٢٨١]

فمن كان له بصر مثل بصر لنقوس فإنه يرى ما في باطن الأرض. وقد قيل في بعض] الأمثال واللغز إن لنقوس كان حديد البصر، وكان يبصر ما في بطن الأرض[[٤]. وإنما أراد صاحب اللغز أن يصف بصر العالم الروحاني وأن يعلمنا أن بصر أهل ذلك العالم حادّ سريع لا يفوته شيء مما هناك. والنظر إلى ذلك العالم وإلى ما فيه ليس يُتعِب، ولا يشبَع الناظر من النظر إليه فيميل عنه بالحركة، لأن البصر هناك ليس يتعب منه فيحتاج إلى السكون لترجع قوة النظر إليه بالحركة. والناظر هناك لا ينظر إلى بعض الأشياء فيستحسنه ويلتذّ به، لكنه إنما ينظر إليها كلها كما ها هنا: ينظر واحدا منها فيستحسنه ويلتذّ به. فالأشياء التي هناك لا تنفد ولا تنقص ولا يملّ الناظر إليها ولا ينفد اشتياقه منها، فإن المشتاق إذا نفد شوقه من الشيء حقّره وفرغ وفتر عن طلبه وقلّلَ من النظر إليه؛ لكن الناظر إليها، أعني إلى تلك الأشياء كلها، كلما طال نظره إليها ازداد بها عجبا وإليها شوقا فينظر إليها بنظرة لا نهاية لها.

[٤] هذه الجملة موجودة بعبارة أخرى في تحقيق عبد الرحن بدوي، فقد نقلها بهذه الصيغة « فمن كان له بصر مثل بصر النفوس وكان حديد البصر، كان يبصر ما في باطن الأرض » وقد رجحنا العبارة التي اختارها محققوا الرسالة المورفوعة على موقع Greek into Arabic Web Application لملاءمتها للسياق.

[282]

Onların güzellikleri değişmediği, aksine bakan kimse onları her gördüğünde güzellikleri arttığından dolayı onlara bakan kimse bakmaya doyamaz ve bir yorgunluk da duymaz. Oradaki hayat saf ve hoş olduğu için yorgunluk ve bitkinlik yoktur. Erdemli hayata sahip olan ne yorulur ne de ona bir acı ilişir. Çünkü o eksiksizce meydana getirildiğinden beri yetkin durumdadır. Bu yüzden yorgunluk ve bitkinlik onun için bir gereksinim değildir. Bu kikmet ilk hikmetten meydana getirildi, ilk cevher ise hikmetten meydana getirildi, ancak [bu] önce cevherin sonra hikmetin [meydana getirildiği anlamına gelmez], aksine cevher hikmetin ta kendisidir, İlk varlık cevherin kendisidir; cevher ise hikmettir yani önce cevher sonra hikmet [meydana getirildiği anlamına gelmez]; ikincil cevherlerde olduğu gibi önce cevher sonra hikmet değildir; aksine varlık, cevher ve hikmet tek bir şeydir. Bundan dolayı hikmet, hikmetlerin hikmeti olan her bir hikmetten daha kapsamlı olmuştur. Akıldaki hikmete gelince o ancak akılla birliktedir. **Derim ki,** önce akıl, sonra onun hikmeti meydana getirilmiştir. Jüpiter hakkında denildiği gibi: Acıları hazlarıyla birliktedir, bu yüzden önce hazları, sonra onun acısı zikredilir.

[283]

Gökyüzü ve yeryüzüne ilişkin şeyler yüce âlemdeki şeyler için ancak izler ve heykellerdir; bu yüzden orası sadece gayretli ve mutlu olanların görebileceği şaşırtıcı bir manzaraya sahiptir ve onlar ki o âleme bakmaya gayret gösterenlerdir. İlk hikmetin büyüklüğüne ve tesirine gelince, kim onu görüp de iç yüzünü hakkıyla bilmeye güç yetirebilir!? Çünkü bu ilk hikmet, bütün şeylerin kendisinde bulunduğu bir hikmet ve bütün şeyleri kendisinin meydana getirdiği bir kuvvettir. Bütün şeyler ondadır ve o bütün şeylerin dışındadır, çünkü o akla ve duyuya konu olan şeylerin sebebidir. Ancak o, aklî şeyleri vasıtasız olarak meydana getirmiştir. Algıya konu olan şeyleri ise aklın aracılığıyla meydana getirmiştir. Daha önce de defalarca söylediğimiz gibi O, sebeplerin sebebi ve hikmetlerin de hikmeti olduğu için bütün şeyler O'na nispet edilir.

[٢٨٢]

وإنما جعل الناظر لا يشبع من النظر إليها ولا يتعب عنها لأنها لا تتغيّر عن حسنها، بل كلما رآها الناظر ازدادت عنده حسنا وجمالا. وليس في الحياة التي هناك تعب ولا نصب لأنها حياة نقية عذبة، والشيء ذو الحياة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الألم، لأنها لم تزل كاملة منذ أبْدِعَتْ غير ناقصة، ولذلك لا تحتاج إلى النصب والتعب. وإنما أبدعت تلك الحكمة من الحكمة الأولى والجوهر الأول من الحكمة، لا أن الجوهر أول ثم الحكمة، بل الجوهر هو الحكمة، والآنية الأولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة، لا أنه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر الثواني، بل الآنية والجوهر والحكمة شيء واحد، فلذلك صارت تلك الحكمة أوسع من كل حكمة وهي حكمة الحكم، وأما الحكمة التي في العقل فإنما هي مع العقل –**أقول** إن العقل بُرِئَ أولا ثم برئت حكمته، مثلما قيل في المشترى: عقوبته مع لذاته، ولذلك إنه تُذكر أولا لذاته ثم تُذكر عقوبته.

[٢٨٣]

والأشياء السماوية والأرضية إنما هي أصنام ورسوم للأشياء التي في العالم الأعلى، ولذلك صار ما هناك منظرا عجيبا لا يراه إلّا أهل السعادة والجدّ، وهم الذين اجتهدوا في النظر إلى ذلك العالم. فأما عظمة الحكمة الأولى وقوتها، فمن الذي يقدر أن يراها ويعرفها كُنه معرفتها؟! وذلك لأنها حكمة فيها جميع الأشياء، وقدرة أبدعت الأشياء كلها. فالأشياء كلها فيها وهي غير الأشياء كلها لأنها علة الأشياء العقلية والحسية، غير أنها أبدعت الأشياء العقلية بلا توسّط، وأبدعت الأشياء الحسية بتوسّط العقلية، والأشياء كلها تُنسَب إليها لأنها هي علّة العلل وحكمة الحكم كما قد قلْنا مرارا.

[284]

Eğer ilk hikmet sebeplerin sebebi ise, sebeplinin gerçekleştirdiği her fiil daha yüce ve faziletli bir şekilde ilk hikmete de nispet edilir. Yüce âlem ve oradaki şeyler ne kadar da şereflidir! İlk hikmet bizâtihi şeref olduğu için onların en şereflisi ve oluşturduğu hikmetlerin en yücesidir. Aklı duyularından baskın olan kimseden başkası o âleme bakmaya güç yetiremez {ki o kimse Eflâtun eş-Şerîf el-İlâhî'nin ta kendisidir ve o salt akıl [niteliğine sahip olarak] tanınır}[20] ve o şeyleri mantık ve kıyasla değil de aklî bir düşünmeyle bilmeye alışmıştır. Bize gelince, nefislerimiz bu nurlu ve şaşaalı âlemin güzelliğine bakma hususunda eğitilmiş değildir, çünkü duyular bize galip gelmiştir, bundan dolayı cismanî şeyler dışında bir şeyleri tasdik etmeyiz. Bu yüzden ilimlerin önermelerden çıkarılmış görüşler olduğunu ve önermelerin konup onlardan sonuçlar çıkarılan bir ilim dışında bir bilginin mümkün olmadığını zannettik. Halbuki bu durum buradaki bütün ilimler için böyle değildir. Zira ilklerin ilkine dair olan açık seçik bilgi, önermeler ileri sürmeksizin bilinir, çünkü onlar kendilerinden neticeler çıkarılan önermelerdir. Bu âlemdeki bazı bilgilere herhangi bir şey olmaksızın [aracısız olarak] kendiliğinden ulaşılabilirse, yüce ilim ve görüşlerde hakikatin idrakine ulaşmak için önermelere ihtiyaç olmaması daha doğru olur, hatta söylediğimiz üzere aracısız olduğundan dolayı burada doğruya kesinlikle hatasız ve yanlışsız olarak ulaşılır. Ayrıca buradaki bilgiler yeryüzüne ilişkin şeylerle karıştığı için doğru ve tutarlı bir şekilde idrak edilememesinin aksine, bu [yüce bilgiler] arazlar ve yabancı şeylerle karışmadığından basit şeyler için de söz konusudur. Her kim açıkladığımız bu âlemin niteliğinden şüphe ederse, tartışıp onunla meşgul olmayalım ve sözümüzü şeylerin hakikatleri ve doğruluğu üzerine inşa etmeye devam edelim diye onu ve görüşlerini kendi haline bırakırız.

[285]

Bu âlemdeki ilimlerin sıfatı ve nasıl olduklarıyla ilgili kaldığımız yere dönüp **diyoruz ki:** Eflâtun el-İlâhî bu âlemi aklın bakışıyla gördü ve niteledi; var olan âlemi zikrederek oradaki bilginin bir şeyle bir şey içinde olmadığını ifade etti, ancak bunun nasıl olduğunu anlatmadı. Onu özellikle bilerek nitelememiş ve bizden bunu isteyerek aklımızla araştırmamızı ve içimizden buna ehil olanların da bunu idrak etmesini istemiştir.

[20] Abdurrahman Bedevî kullandığı nüshaların sadece birinde bu cümle ile karşılaşmış ve bu cümlenin metnin aslında olmadığını belirtmiş, fakat buna rağmen metnin içine dahil etmiştir.

[٢٨٤]

فإن كانت الحكمة الأولى علة العلل، فإن كل فعل يفعله معلوها فإليها يُنسَب أيضا بنوع أرفع وأفضل. وما أشرف العالم الأعلى والأشياء التي فيه! وأشرف منها وأجلّ الحكمة التي أبدعتها لأنها هي شرف كل شرف. ولن يقدر على النظر إلى ذلك العالم إلا المرء الذي استغرق عقله حواسّه، [وهو أفلاطون الشريف الإلهي فلا يعرف إلا بأنه عقل فقط] وهو الذي اعتاد أن يعرف الأشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس. وأما نحن فلم تُرض أنفسنا بالنظر إلى حسن ذلك العالم النوريّ وبهائه، لأن الحسّ قد غلب علينا فلا نصدق إلا بالأشياء الجسمانية فقط، فلذلك ظننا أن العلوم إنما هي آراء قد استخرجت من قضايا وأنه لا يمكن أن يكون علم ما إلا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها. وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي ها هنا. وذلك أن علم الأوائل الأولى النقية الواضحة يُعلم بغير وضع القضايا، لأنها هي القضايا التي تستنبط النتائج منها. فإن كان بعض العلوم في هذا العالم ينال بنفسه بلا شيء آخر، فبالحرى أن العلوم العالية والآراء السامية لا تحتاج إلى القضايا المفضية إلى درك الحق، بل إنما ينال الحق هنا بلا خطأ ولا كذب البتة لأنها بلا توسّط كما قلنا، ولأنه إنما يقع على شيء مبسوط أيضا لا يخالطه شيء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم ها هنا الأشياء الأرضية فلا تُدرك إدراكا صحيحا ولا صادقا. فمن شكّ في ذلك العالم وأنه على هذه الصفة التي وصفناها، فإنّا تاركوه ورأيه لئلّا نشغل أنفسنا بمجادلته فندع اتساق قولنا بوصف حقائق الأشياء وصدقها.

[٢٨٥]

ونرجع إلى ما كنّا فيه من صفة العلوم التي في ذلك العالم، وكيف تكون. **فنقول**: إن أفلاطون الشريف الإلهي قد رأى ذلك العالم برؤية العقل ووصفه، وذكر العالم الكائن هناك، وأن العلم هناك ليس هو بشيء في شيء؛ ولم يصِفْ كيف يكون ذلك وإنما ترك صفته على عمد منه وأراد أن نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا، فيدركه منّا من كان لذلك أهلا.

Aklî Âlem Üzerine

[286]

Biz buradaki âlemin nasıl olduğunu vasfederek burasını sözümüzün başlangıcı kılıyor ve diyoruz ki: Tabii ya da gayri tabii, yapılmış olan her şey bir hikmetle yapılmıştır. Her zanaatın ilkesi, şeylerin yapımındaki bu hikmettir. Hikmet de kaçınılmaz olarak zanaatlardır. **Eğer bu nitelediğimiz gibiyse dönüp şöyle söyleriz:** Bütün zanaatlar hikmetlerden birinde bulunur. Zanaat ancak tabiatı anlatıp ona benzetildiği için o tabii hikmete nispet edilir. Tabii hikmet şeylerden mürekkep olmayıp aksine o bir tek şeydir ve birçok şeyin birleşimi olan bir tekliğe sahip değildir, yalnız o birden çoğa doğru gelişir. Eğer bir kimse bu tabii hikmetin ilk hikmetten meydana geldiği kanaatindeyse, onunla yetinir başka bir hikmete yükselmeye ihtiyaç duymaz. Çünkü o zaman o ne daha yüce olan bir hikmette ne de başka bir şeyde bulunmaz. Bu sebeple eğer başka bir kimse zanaatı meydana getiren kuvvetin tabiattan kaynaklandığını ve bu tabiatın başlangıcının bizâtihi kendisi olduğunu düşünüyorsa, **deriz ki:** Bu tabii kuvvet nereden kaynaklanır? Bu durumda tabii kuvvet ya zâtından ya da kendi dışından kaynaklanır. Eğer bu kuvvet tabiatın kendisinden kaynaklanıyorsa durur ve başka bir şeye geçmeyiz. Eğer bunu inkâr edip tabiatın kuvvetinin akıldan meydana getirildiğini söylerlerse şöyle deriz: Eğer hikmeti doğuran akıl ise, bu durumda akıldaki hikmet ya kendisinden daha yüce olan başka bir şeyden ya da aklın kendisinden kaynaklanır. **Eğer hikmetin aklın kendinden doğduğunu söylerlerse şöyle deriz:** Bu mümkün değildir, akıl için de geçersizdir, zira akıl önce varlık sonra ilk hikmetten kaynaklanan bir hikmettir; ancak hikmet akılda cevher değil sıfattır. Eğer bu böyleyse gerçek hikmetin cevherin ta kendisi olduğunu, gerçek cevherin hikmet olduğunu ve her gerçek hikmetin de ilk cevher tarafından, her gerçek cevherin de ancak bu hakiki hikmet tarafından meydana getirildiğini söyleriz. Bundan dolayı da bir cevherin içerisinde hikmet bulunmazsa gerçek bir cevher değildir. Ne var ki o, cevher olmasa bile, ilk hikmetten meydana getirildiği için verili bir cevhere dönüşür.

في العالم العقلي

[٢٨٦]

فنحن واصفون كيف العالم هناك، وجاعلون مبتدأ قولنا من ها هنا. فنقول: إن كل مصنوع إنما يكون بحكمة ما، صناعيا كان أم طبيعيا. ومبدأ كل صناعة هو الحكمة في صنع الأشياء؛ والحكمة أيضا صنائع لا محالة. **فإن كان هذا على ما وصفنا، رجعنا فقلنا**: إن جميع الصناعات تكون في حكمة ما. وقد يُنسب الصنع أيضا إلى الحكمة الطبيعية، لأنه إنما يحكي الطبيعة ويتشبه بها. والحكمة الطبيعية لم تتركب من الأشياء، لكنها شيء واحد؛ وليست بواحد مركب من أشياء كثيرة، لكنها تنمو من الواحد إلى الكثرة. فإن جعل جاعل هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الأولى اكتفى بها ولم يحتج أن يترقّى إلى حكمة أخرى لأنها حينئذ لا تكون من حكمة أخرى هي أعلى، ولا تكون في شيء آخر. فإن جعل جاعل القوة المخرجة للصناعة من الطبيعة، وجعل أول هذه الطبيعة نفسها –قلنا: فمن أين هذه الطبيعة؟ فإنه لا يخلو من أن تكون من ذاتها، أو من غيرها. فإن كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها، وقفنا ولم نرْق إلى شيء آخر. وإن أبوْا ذلك وقالوا إن قوة الطبيعة مبتدعة من العقل، **قلنا**: إن كان العقل ولد الحكمة، فإنه لا يخلو إما أن تكون الحكمة التي في العقل من شيء آخر أعلى منه، وإما من ذات العقل. **فإن قالوا: إن العقل ولد الحكمة من ذاته –قلنا**: إنه لا يمكن، وليس كذلك العقل لأنه آنية ثم حكمة من الحكمة الأولى؛ وإنما هي صفة فيه لا جوهر. فإن كان هذا هكذا، قلنا إن الحكمة الحق هي جوهر، والجوهر الحق هو حكمة، وكل حكمة حق إنما ابتدِعت من ذلك الجوهر الأول، وكل جوهر حق إنما ابتُدِعَ من تلك الحكمة الحقية، ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق. غير أنه وإن لم يكن جوهرا، فإنه لمّا كان مبتدعا من الحكمة الأولى صار جوهرا مرسلا.

[287]

Öyleyse deriz ki: Hiç kimsenin o [yüce] âlemdeki şeylerin cevherleri cevher bakımından birbirlerinden üstün ve bir kısmının sûretinin diğerlerinden daha yüce ve güzel olduğunu zannetmemesi gerekir. Aksine oradaki şeylerin sûretlerinin hepsi güzel ve yücedir. Bazılarının vehmettiği gibi bu sûretler hikmet sahibi olan yaratıcının nefsinde bulunan sûretler gibidir. [Yüce âlemdekilerin] sûretleri duvarda resmedilmiş sûretlere benzemez, fakat onlar varlıklardaki sûretler gibidir. Bu yüzden öncekiler **faziletli Eflâtun**'un varlıklar ve cevherler dediği sûretleri idealar olarak isimlendirdiler.

[288]

Diyoruz ki: Mısırlı filozoflar latîf vehimleri sâyesinde bu aklî âlemi ve oradaki sûretleri görmüş, onları ya kazanılmış bir ilimle ya da içgüdüsel ve tabii bir ilimle doğru bir şekilde anlamışlardır. Onların bir şeyi nitelemek istediklerinde onu doğru ve yüce bir hikmetle açıklamaları bunun delilidir. Zira bu onların kitaplarda gördüğümüz gibi, âdet olduğu üzere ortaya konmuş bir kitaba resmetmedikleri; zira Mısırlı filozoflar aklî âlemi âdet olduğu üzere kitaplara çizmiyorlardı, aynı zamanda muhataplarına kendi görüşlerini ve anlamları ifade etmek için önermeler, sözler, sesler ve mantığı kullanmıyorlardı, aksine onlar bunu taşa ve bazı cisimlere nakşedip onları heykel haline getiriyorlardı.

[٢٨٧]

فنقول: إنه لا ينبغي أن يظنَّ ظانّ أن جوهر الأشياء التي في ذلك العالم بعضها أرفع من بعض في الجوهر، ولا أن بعضها أشرف صورة من بعض وأحسن، بل الأشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة، وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم أنها في نفس الصانع الحكيم. وليست صورها كصور مصورة في حائط، لكنها صور في آنيات. فلذلك سماه الأولون «المُثل» أي الصور التي ذكرها **أفلاطون الشريف** آنيات وجواهر.

[٢٨٨]

ونقول: إن حكماء مصر قد كانوا رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة إما بعلم مكتسب، وإما بغريزة وعلم طبيعي. والدليل على ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا شيئا بينوه بحكمة صحيحة عالية؛ وذلك أنهم لم يكونوا يرسمونه رسما بكتاب موضوع بالعادة التي رأيناها بكتب، ولا كانوا يستعملون القضايا والأقاويل، ولا الأصوات والمنطق فيعبّرون به عما في نفوسهم – إلى من أرادوا– من الآراء والمعاني، لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة أو بعض الأجسام فيصيرونها أصناما.

[289]

Böylece onlar bazı bilgileri vasfetmek istediklerinde heykel yapıp bunları insanlar için âbide haline getirirler. Diğer ilim ve zanaatlarda da böyle yapıyorlardı. Burada onların her şey için sağlam bir hikmet ve üstün bir zanaatla âbide yapmalarını kastediyorum. Bu âbideleri kendi mabetlerine koyup, böylece bunlar onlar için okunan harfler ve konuşan kitaplar gibi oluyordu. Onların manaları kaydettikleri ve şeyleri vasfettikleri kitapları bu şekildeydi. Ancak bunu her bir hikmet ve her şey için bir madde ya da taşıyıcı olmayan aklî bir heykeli ve aklî bir formun olduğunu bize öğretmek için yaptılar. Aksine onların hepsi bir görüş ve fikirle değil, tek bir seferde yapıldı. Çünkü onların yaratıcısı, basit şeyleri bir tür akılla değil de tek bir seferde kendi varlığıyla yapan basit ve birdir. Onlar idealardan da sûretlerden de güzellik ve saflık bakımından daha düşük seviyede heykeller yapıyorlardı. Onlar bunu algımıza konu olan bayağı duyumsanan heykelleri o şerefli aklî sûretler ancak birer örneği olduğunu bizlere öğretmek istedikleri için yaptılar. Bize öğrettikleri ne kadar güzel, yaptıkları ne kadar da doğrudur! Eğer biri onların yapıp etmelerinin sebepleri ve bu şaşırtıcı sebeplere nasıl ulaştıkları konusunda görüş ve fikirlerini derinleştirirse onlara hayret eder, kendilerini metheder ve onların görüşlerini doğrular. Dolayısıyla eğer bu topluluk aklî şeylere misaller verdikleri, yüce şeylere ulaştıkları sebepleri bize öğrettikleri ve sonra onları okunan kitaplar gibi heykel haline getirdikleri için övülmeye lâyık iseler; cevherleri illetlerini hesap etmeksizin sağlam olarak ortaya koyan ilk hikmete ve sadece kendiliğinden güzellikte, fazilette ve hikmette son derecede bulunduğu için O'ndan meydana gelen her şeyin nasıl sağlam ve güzel olması gerektiğine hayret etmemiz daha doğru olur.

[٢٨٩]

وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له وأقاموا للناس عَلما. وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات، أعني أنهم كانوا ينقشون لكل شيء من الأشياء صنما بحكمة متقنة وصنعة فائقة، ويقيمون تلك الأصنام في هياكلهم فتكون لهم كأنها كتب تنطق وحروف تقرأ. وعلى هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم ووصفوا بها الأشياء. وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن لكل حكمة ولكل شيء من الأشياء صنما عقليا وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل، بل أبدعت جميعها دفعة واحدة لا بروية ولا فكر، لأن مبدعها واحد مبسوط يُبدع الأشياء المبسوطة دفعة واحدة بأنِّه فقط لا بنوع آخر من أنواع العقل. وكانوا يمثلون من تلك المُثل أيضا والأصنام أصناما أخر دونها في النقاء والحسن. وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن هذه الأصنام الحسية الخسيسة إنما هي مُثل لتلك الأصنام العقلية الشريفة. وما أحسن ما علمونا، وما أصوب ما فعلوا! ولو أن أحدا أطال الفكر والروية في العلل التي من أجلها فعلوا ذلك، وكيف نالوا تلك العلل العجيبة تعجَّب منهم ومدحهم وصوّب رأيهم. فإن كانوا –هؤلاء الرهط – أهلا للمديح لأنهم مثلوا الأشياء العقلية وأخبرونا بالعلل التي نالوا بها الأشياء العالية ثم مثلوها بأصنام غليظة، وأقاموا الأصنام أعلاما كأنها كتب تقرأ –فبالحرى أن نعجب من الحكمة الأولى المبدعة الجواهر بغاية الإتقان من غير أن تروى في العلل وكيف ينبغي أن يكون كل مبدَع منها متقنا حسنا لأنها غاية في الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية فقط.

[290]

el-Bâri‘ -ki O, her şeyden münezzehtir- şeyleri kendisinden meydana getirir ve onları düşünmeksizin, saflık ve güzelliğin illetlerini araştırmaksızın sağlam ve güzel kılar. Bir kimsenin saflık ve güzelliğin illetlerini düşünüp taşınarak yaptığı şeyler, ilk fâilin düşünmeksizin güzelliğin, saflığın ve oluşun sebeplerini araştırmaksızın meydana getirdiği şeyler gibi sağlam ve güzel olamaz. Kim bu yüce ve şerefli cevherin kudretine hayret etmez ki! O, şeyleri sebeplerini araştırmaksızın ve düşünüp taşınmaksızın meydana getirir ve O, sadece kendi varlığıyla meydana getirir. İlk fâilin varlığı sebeplerin sebebidir, bu yüzden O’nun varlığı ne şeylerin meydana getirilmesinde onların sebepleri hakkında bir araştırmaya ne de şeylerin oluşmasındaki güzellik ve sağlamlaştırılmasında bir şeye ihtiyaç gösterir. Çünkü az önce ifade ettiğimiz üzere O, sebeplerin sebebi olduğu için bizâtihi kendisi bütün illetlerden, düşüncelerden ve araştırmalardan müstağnidir.

[291]

Bu ifadelerimizi bir örnek vererek desteklemek üzere şöyle söyleriz: Kudemanın sözleri bu âlemin ne tek başına ne de tesadüfen olmayıp aksine faziletli hikmet sahibi olan bir yaratıcı tarafından meydana getirilmesi hususunda ittifak üzeredir. Ne var ki bu âlemin meydana getirilişini araştırmamız gerekir: Yaratıcı yaratmış olduğu bu âlemi yaratmaya kalktığında kendi kendine önce evrenin ortasında bir yeryüzü yaratıp, sonra suyu yaratarak onu yeryüzünün üstüne yerleştirip, sonra havayı yaratıp onu da suyun üzerine yerleştirip, sonra ateşi yaratıp onu da havanın üzerine koyup, sonra bütün her şeyi kuşatacak şekilde gökyüzünü yaratıp onu da ateşin üzerine koyup, her bir canlıya uygun çeşitli sûretlerle canlıyı yaratıp ve bu canlının iç ve dış organlarını da onun fonksiyonlarına uygun bir vasıfla donatarak, dolayısıyla şeyleri kendi zihninde bu şekilde tasavvur edip, onları sağlam niteliklerle meydana getirmeyi düşünerek, sonra yarattıklarını ilk önce düşünüp taşındığı gibi tek tek yaratmaya mı başladı?

[۲۹۰]

وبالهوية أبدع الباري –سبحانه– الأشياء وصيّرها متقنة حسنة بغير رويَّة ولا فحص عن علل الحسن والنقاوة. والأشياء التي يفعلها الفاعل بالروية والفحص عن علل النقاوة والحسن لن تكون متقنة حسنة مثل الأشياء التي تكون من الفاعل الأول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والنقاوة والحسن. فمن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالي! إنه أبدع الأشياء بغير رويّة ولا فحص عن عللها، إنما أبدعها بأنه فقط، فآنيته هي علة العلل، فلذلك آنيته لا تحتاج في إبداع الأشياء إلى الفحص عن عللها ولا إلى الحيلة في حسن كونها وإتقانها، لأنه علة العلل –كما قلنا آنفا– مستغن بنفسه عن كل علة وكل رويّة وكل فحص.

[۲۹۱]

ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلا قائما بوصفنا فنقول: إنه قد اتفقت أقاويل الأولين على أن هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت، بل إنما كان من صانع حكيم فاضل. غير أنه ينبغي لنا أن نفحص عن صنعة هذا العالم: هل روّى أولا الصانع لما أراد صنعته وفكّر في نفسه أنه ينبغي أن يخلق أولا أرضا قائمة في الوسط من العالم، ثم بعد ماء وجعله فوق الأرض، ثم خلق هواء وجعله فوق الماء، ثم خلق نارا وجعلها فوق الهواء، ثم خلق سماء وجعلها فوق النار ومحيطة بجميع الأشياء، ثم خلق حيوانا بصور مختلفة ملائمة لكل حي منها، وجعل أعضاءها الخارجة والداخلة على الصفة التي عليها ملائمة لأفاعيلها، فصوّر الأشياء في ذهنه وروّى في إتقان أعمالها، ثم بدأ بخلق الخلائق واحدا فواحدا كنحو ما روّى وفكّر أولا؟

[292]

Vehmeden kişinin bu sıfatı hikmet sahibi şanı yüce Bâri'e atfetmemesi gerekir, çünkü bu imkânsızdır, mümkün değildir, bu şerefli faziletli mükemmel olan cevhere lâyık değildir. Yüce Bâri'in önce şeyleri nasıl meydana getireceğini düşündüğünü, daha sonra da onları yarattığını söylememiz mümkün değildir, çünkü bu şeyler ya kendisi dışından veya içinden dolması gerekir. Eğer dışındaysa onun meydana getirmesinden önce olmuştur. Eğer işindeyse ya O'ndan başkadır ya da O bizâtihi onun aynıdır. Eğer onun aynısıysa şeyleri yaratmada düşünmeye gerek yoktur. Çünkü şeylerin sebebi olduğu için O, şeylerin ta kendisidir. Eğer O'ndan başka bir şeyse, basit değil mürekkep olur ki bu da onun için mümkün değildir.

[293]

Diyoruz ki: Hiç kimsenin şunu söylemeye hakkı yoktur: "Yaratıcı şeyleri önce düşündü ve sonra yarattı. "Zira bu düşünmeyi yaratanın bizâtihi kendisi odur. Şu halde Bâri' bu düşünme henüz var olmadan önce şeyleri yaratmak için nasıl ondan yardım alabilir! Bu imkânsızdır. Yine deriz ki Bâri' düşünmedir, düşünme ise düşünmez. Bundan düşünmenin de düşünmesi gerekir ve bu da sonsuza kadar uzar gider ki bu imkânsızdır. "Yüce Bâri' şeyleri düşünmeksizin meydana getirmiştir" diyen kimsenin sözünün doğruluğu açık seçik ortaya çıkmıştır. Deriz ki: Zanaatkârlar bir şey yapmak istediklerinde, bu şey hakkında düşünürler ve bakıp gördüklerinden kendi zihinlerinde örnekler oluştururlar ya da dışarıdaki bazı şeylere göz atarak yaptıkları şeyleri bu şeylere benzetirler. Bir şey yaptıklarında da onu elleriyle ve diğer âletlerle yaparlar. Bâri'e gelince O, bir şey yapmak istediğinde ne kendi içinde bir şeyi örnek alır ne de kendisi dışında bir sanatı izler. Çünkü O, şeyleri meydana getirmeden önce bir şey yoktu ve O'nun zâtında örneği yoktur, çünkü O'nun zâtı her şeyin örneğidir, örnek ise örnek almaz. O, âletlerin sebebi olduğu için bir şey meydana getirirken herhangi bir âlete ihtiyaç duymamıştır. Âletleri meydana getiren O'dur, meydana getirdiği şeylerde ise kendi meydana getirdiği bir şeye ihtiyaç duymaz.

[٢٩٢]

فلا ينبغي أن يتوهّم متوهم هذه الصفة على الباري الحكيم، عزّ شأنه، لأن ذلك– محال غير ممكن ولا ملائم لذلك الجوهر التامّ الفاضل الشريف. ولا يمكن أن نقول إن الباري روّى أولا في الأشياء كيف يُبدعها، ثم بعد ذلك أبدعها؛ لأنه لا يخلو أن تكون الأشياء المروَّاة: إما خارجة منه، وإما داخلة فيه. فإن كانت خارجة منه فقد كانت قبل أن يبدعها؛ وإن كانت داخلة فيه فإما أن تكون غيره، وإما أن تكون هي هو بعينه؛ [فإن كانت هي هو بعينه] فإنه لا يحتاج إذن في خلق الأشياء إلى روية لأنه هو الأشياء بأنه علة لها. وإن كانت غيره، فقد ألفي مركبا غير مبسوط –وهذا محال.

[٢٩٣]

ونقول: إنه ليس لقائل أن يقول: إن الباري روّى في الأشياء أولا ثم أبدعها، وذلك أنه هو الذي أبدع الروية، فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهي لم تكن بعد! ـ وهذا محال–ونقول هو الروية، والروية لا تروّي أيضا. ويجب من ذلك أن تكون الرويّة تروّى، وهذا إلى ما لا نهاية له –وهذا محال. فقد بان وصحَّ صحّة قول القائل: إن الباري –عز وعلا– أبدع الأشياء من غير روية. ونقول: إن الصناع إذا أرادوا صنعة شيء روّوْا في ذلك الشيء ومثّلوا في نفوسهم مما رأوا وعاينوا، وإما أن يُلقوا بأبصارهم على بعض الأشياء الخارجة فيتمثلوا أعمالهم بذلك الشيء. فإذا عملوا فإنما يعملونه بالأيدي وسائر الآلات. وأما الباري فإنه إذا أراد فعل شيء فإنه لا يمثّل في نفسه ولا يحتذي صنعة خارجة منه، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الأشياء، ولا يتمثل في ذاته لأن ذاته مثال كل شيء، فالمثال لا يتمثل. ولم يحتج في إبداع الأشياء إلى آلة لأنه هو علة الآلات، وهو الذي أبدعها، فلا يحتاج فيما أبدعه إلى شيء من إبداعه.

[294]

Bu sözün imkânsızlığı ve çirkinliği ortaya çıkınca, O'nunla meydana getirdiği şeyler arasında düşüneceği ve yardım alacağı bir aracının bulunmadığını ve fakat şeyleri sadece kendi varlığıyla var kıldığını söyleriz. İlk meydana getirdiği şey bir tür sûrettir, bu sûret nurunu yaratıcıdan alır ve bütün şeylerden önce ortaya çıkar; [ilk meydana gelen bu sûret] kuvvetinin, ışığının ve basitliğinin gücünden ötürü neredeyse O'na benzer. Sonra diğer şeyleri bu sûretin aracılığıyla meydana getirir, sanki bu sûret diğer şeyleri meydana getirmede kendi iradesini kullanır. Bu suret ise yüce âlemin ta kendisidir, bununla da akılları ve nefisleri kastediyorum. Sonra bu yüce âlemden bayağı âlem ve onun içinde yer alan duyusal şeyler meydana geldi. O âlemde bulunanlar bu âlemde de vardır, ancak o âlemdekiler yabancı bir şeyle karışmamış bir şekilde temiz ve saftır. Bu âlem saf ve temiz olmayıp karışık olduğuna göre, onun sûretleri ilkinden sonuncusuna kadar ayrılır ve birleşir: Çünkü madde ilk önce küllî bir sûrette şekillendi, sonra ana unsurların sûretlerini kabul etti, bu sûretten sonra diğer bir sûreti daha sonra sûretleri ardı ardına kabul etti, bu yüzden hiç kimsenin maddeyi görmesi mümkün değildir. Çünkü madde birçok sûrete bürünmüştür, dolayısıyla o sûretlerin altında gizlidir ve kesinlikle hiçbir duyu ona ulaşamaz.

[295]

Söz[ümüz] tamamıyla bitti,
aklı bahşedene nihayetsiz hamd,
sonsuz salât Muhammed ve ailesinin üzerine olsun.
Güvenli Edirne şehrinde 863 senesinin ramazan ayının ortalarında
pazartesi günü kuşluk vaktinde kaleme
alınmıştır.

[٢٩٤]

فأما إذا استبان قُبْح هذا القول وأنه غير ممكن، فإنا قائلون إنه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروّي فيه ويستعين به، لكنه أبدع الأشياء بأنِّه فقط. وأول ما أبدع صورة ما، استنارت منه وظهرت قبل الأشياء كلها، تكاد أن تتشبه به لشدة قوتها ونورها وبسطها. ثم أبدع سائر الأشياء بتوسط تلك الصورة كأنها قائمة بإرادتها في إبداع سائر الأشياء. وهذه الصورة هي العالم الأعلى، أعني العقول والأنفس. ثم حدث من ذلك العالم الأعلى العالم الأسفل وما فيه من الأشياء الحسية. وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم، إلا أنه هناك نقيّ محض غير مختلط بشيء غريب. فإن كان هذا العالم مختلطا ليس بنقي محض، فإنه يتفرق ويتصل في صوره من أوله إلى آخره: وذلك أن الهيولى تصورت أولا بصورة كلية، ثم قبلت صورة الأسطقسات، ثم قبلت من تلك الصورة صورة أخرى، ثم قبلت بعد ذلك صورا بعد صور؛ فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صورا كثيرة فهي خفيّة تحتها، لا ينالها شيء من الحواس البتة.

[٢٩٥]

تمّ الكلام بأسره، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية
والصلاة على محمد وآله بلا غاية
وكُتب في أواسط شهر رمضان
المبارك، في وقت الضحى
يوم الاثنين سنة ثلاثون وستين وثمانمائه
بمقام أدرنه المحروسة



TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ
TURKISH ACADEMY OF SCIENCES

www.tuba.gov.tr

Dizin

A

B

C

Ç

D

E

F

G

H

I

İ

J

K

L

M

N

O

Ö

P

R

S

S

T

U

Ü

V

Y

Z